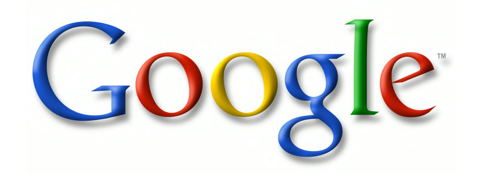
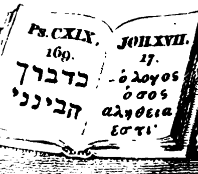





יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Kommentar

zu dem

Evangelium des Lucas,

nebst

einem Anhange

über den Brief an die Laodiceer.

Von

M. Karl Wilhelm Stein,
Oberpfarrer zu Niemegk.

Halle,
bei C. A. Schwetschke und Sohn.
1830.

Sr. Hochwürden

dem Herrn

D. Friedrich August Gottgetreu Tholuck,

Königl. Preuß. Consistorialrath
und ordentlichem Professor der Theologie zu Halle

widmet diese Schrift

der Verfasser.

Vorrede.

Hier wird es nur weniger Worte bedürfen, da ich mich über den Plan dieser Schrift in der gleich folgenden Einleitung hinlänglich verbreitet habe. Warum ich grade das Evangelium des Lucas wählte, möchte wohl kaum einen prüfenden Gelehrten befremden, da uns noch immer ein Kommentar über dieses biblische Buch in der Ausdehnung fehlte, welche ich meiner Schrift zu geben bemüht war, und welche, gewiß nur zum Vortheil der theologischen Wissenschaften, in unsern Tagen immer mehr Beifall findet.

Ich glaubte auch um so mehr innern Beruf zu einer solchen Schrift zu haben, als ich ziemlich seit einem Decennium die Materialien zu ihr mit einer besondern Liebe zu sammeln bemüht gewesen bin.

Unter so bewandten Umständen sollte es mir besonders leid thun, wenn man um dogmatischer Ansichten willen, die ja überhaupt kein Christ dem andern aufbürden kann und soll, meine ganze Arbeit verwerfen und nicht die von mir vorgetragenen Hypothesen, rücksichtlich der Samariter und des Briefs an die Laodiceer, in eine nähere Prüfung ziehen wollte. Ich kann wohl sagen, daß hier nichts aus der Luft gegriffen, sondern stets erst ein sicherer Boden gesucht worden ist. Ich kann daher auch nur wünschen, man möge mich so widerlegen, daß meine Gründe ihre ganze Haltbarkeit verlieren.

Ist aber der von mir verfolgte Weg der richtige, so sieht man leicht, wie meine Ansichten sehr viel zur Berichtigung der bisherigen Einleitungen in das Evangelium des Lucas beitragen, auch den Untersuchungen über die Harmonie der drei ersten Evangelisten eine ganz andere Richtung geben müssen. Am meisten sollte es mich freuen, wenn ich solche gelehrte Freunde anträfe, denen es leicht wird, meine Vermuthungen noch tiefer zu begründen. Mir standen auch noch nicht einmal alle Hülfsmittel zu Gebote, ob ich schon das Meiste über die Geschichte der Samariter zum öftern gelesen habe.

So gab ich mir auch in Ansehung der syrischen Uebersetzung alle Mühe, nichts aufzunehmen was bloßer Idiotismus der Sprache ist, und aus diesem Grunde nie unter eine verschiedene Lesart gezählt werden kann, ob es gleich in den neuesten kritischen Werken noch immer geschieht. Sollte ich bei einigen Stellen mein Gesetz verletzt haben, so bitte ich um Nachsicht.

Dem Syrischen suchte ich größtentheils eine lateinische Uebersetzung beizufügen, was man um der Kürze willen, und aus andern Gründen, leicht billigen wird.

So lege denn der Herr seinen Segen auf diese Arbeit, damit sie zur Verherrlichung seines großen Namens mit beitragen helfe!

Niemegk den 10. August 1830.

M. Stein.

Einleitung.

Daß die Beleuchtung aller Eigenthümlichkeiten eines christlichen Schriftstellers nicht bloß eine sehr nothwendige, sondern auch eine in ihren Resultaten zu sehr wichtigen Ergebnissen führende Untersuchung sey, ist eine Bemerkung, die, als längst anerkannt, in unsern Tagen keine besondere Rechtfertigung nöthig hat.

Einigermaaßen nahmen auch unsere ältern Theologen an, daß z. B. der eine Evangelist diese, ein anderer wieder eine andere Gestalt an sich trage, wobei man dann hinzufügte, daß sich der heilige Geist, als Urheber der Inspiration, jederzeit zu der Menschlichkeit des Schriftstellers herabgelassen habe. Das Wahre in dieser Ansicht verdient noch heute hervorgehoben und vestgehalten zu werden. Wie aber alle Offenbarung Gottes, im Ganzen und im Großen gedacht, nichts anderes seyn kann, als ein Herablassen zu der Schwachheit der Menschen, so wird auch der göttliche Geist sich dem Einzelnen nur unter der Bedingung mittheilen können, daß die Eigenthümlichkeiten des Letztern nie als aufgehoben, sondern als stets dabei berücksichtigt gedacht werden. Hieran knüpft sich sogleich ein zweiter Punct, von dem die ältere Theologie nichts wissen wollte, der nämlich, daß bei allem Einwirken des göttlichen Geistes doch die eigene freie Thätigkeit des Menschen nie als ausgeschlossen gedacht werden darf, wenn es gleich uns Sterblichen versagt ist, die Gränzlinie zu bestimmen, das Aufhören des Einen und das Anfangen des Andern nachzuweisen.

Schon in exegetischer Hinsicht führt die Berücksichtigung schriftstellerischer Eigenthümlichkeiten auf sehr wichtige Resultate, und es ist daher längst entschieden, daß wir z. B. in den paulinischen Briefen Vieles gar nicht gehörig verstehen, Manches ganz falsch deuten würden, wenn wir nicht von der Ueberzeugung aus-

gehen wollten, Paulus müsse als Schriftsteller nach ganz andern Beziehungen, als einer der übrigen Apostel, gedacht werden. Was aber von Paulus gilt, das wird auf jeden andern Schriftsteller des N. T. natürlich auch seine Anwendung finden, freilich bald in einem größern, bald wieder in einem geringern Umfange.

In genauer Verbindung mit einer unbefangenen Schrifterklärung steht die christliche Glaubenslehre, und grade hier wird man es gewahr, wie nothwendig es sey, die eigenthümlichen Ansichten eines jeden christlichen Schriftstellers mit der gehörigen Klarheit hervorzuheben. Wir wollen uns nicht gleich ungünstig über manchen Fortschritt der neuern Theologie aussprechen, aber das glauben wir ihr doch mit Recht zum Vorwurf machen zu dürfen, daß sie den eben erwähnten Umstand häufig nur dazu anwendete, an der Verminderung der christlichen Dogmatik zu arbeiten, indem sie den Schluß aufstellte, daß eine Lehre, welche man nur von einem einzigen Schriftsteller des N. T. vorgetragen finde, auch nur als Privatansicht desselben betrachtet werden, mithin noch keineswegs der gesammten christlichen Kirche als ein Glaubensartikel aufgedrungen werden könne. Warum soll es denn aber nicht möglich, nicht höchst wahrscheinlich, und wenn wir die Beschaffenheit des Bücherschreibens im Zeitalter Christi und seiner Apostel im Auge behalten, nicht sogar ziemlich entschieden gewiß seyn, daß in einzelnen Fällen nur ein einziger Schriftsteller den tiefen Geist der reichhaltigen Reden Christi aufgefaßt und der Nachwelt aufbewahrt habe?

Diese Bemerkung wird aber vielleicht für diesmal überflüßig, da wir in der Person des Lucas nicht einen Apostel, also auch nicht einen Augenzeugen der christlichen Urgeschichte vor uns sehen. Im Grunde genommen thut dies aber der Sache keinen Eintrag, denn einmal kann sich ja Lucas auf solche Gewährsmänner berufen, welche nicht bloß sinnliche Augenzeugen, sondern auch innige Theilnehmer der Geschichte Christi gewesen waren, und dann ist es auch völlig genug, mit Beziehung auf seine Person nachweisen zu können, daß er zu denen gehörte, deren Gemüther sich ganz von der christlichen Geschichte ergriffen, also von dem eigentlichen Geist des Evangeliums durchdrungen fühlten.

Endlich bleibe auch nicht unbemerkt, wie die Beobachtung der eigenthümlichen Ansichten bei den Schriftstellern des N. T. in

practisch=religiöser Hinsicht eine hohe Bedeutung gewinnt. Oder sollen wir es nicht gestehen, wie alle neue Erzählungen eine Bereicherung unserer Kenntnisse darbieten, unserm Gemüthe einen oft unerwarteten Reiz verschaffen, sonst noch wohlthätig auf unsern Glauben und auf unsere Tugend einwirken? In dieser letztern Beziehung ist grade im Evangelium des Lucas ein sehr reicher Stoff vorhanden.

Hiermit ist nun zugleich ausgesprochen, was der Leser in der vorliegenden Schrift zu erwarten habe. Sie unterscheidet sich nämlich aus folgenden Gründen von einem gewöhnlichen Commentar, weil sie einmal bloß die Eigenthümlichkeiten des Lucas gehörig auseinandersetzen, dann, weil sie bei dieser Zergliederung nicht bloß exegetisch, sondern auch dogmatisch verfahren, dabei weiter den religiösen Gehalt dieser Eigenthümlichkeiten gehörig ins Licht setzen und endlich auch noch andere Dinge zur Sprache bringen wird, welche von einem gewöhnlichen Commentar mit Recht ausgeschlossen werden.

Solche Fragen aber, wer dieser Lucas gewesen sey, welchen Lesern er sein Evangelium bestimmt habe, ob er in einem besondern und in welchem Verhältniß er zu Paulus stehe u. s. w., werden absichtlich nicht an die Spitze der Untersuchung gestellt, sondern ihre Beantwortung muß sich erst am Ende, wenn die Beleuchtung jener Eigenthümlichkeiten vollendet ist, wie von selbst entwickeln.

Ich selbst bin bei meinen Untersuchungen von keiner Hypothese ausgegangen, wie es so oft zu geschehen pflegt, und um welcher willen man dann zu mancher ziemlich gezwungenen Deutung schreitet, sondern was ich als Resultat hinten gebe, daran hatte ich mehrmals selbst noch nicht gedacht, als von vorneherein die Arbeit begonnen wurde.

Was mir die Arbeit erleichtert hat und dem Leser gewiß die Uebersicht nicht erschweren wird, ist die Eintheilung in gewisse Ruhepuncte und hier wieder die Bearbeitung nach bestimmten Paragraphen. Ueberhaupt ist es nicht der letzte Vorzug der evangelischen Geschichte, daß sie auch in dieser Hinsicht unserm Verstande und unserm Herzen zu Hülfe kommt, und namentlich nimt man an Lucas eine Sorgfalt wahr, welche Bewunderung verdient, welche ihm auch schon längst einen Platz unter den bessern

Schriftstellern angewiesen hat. Zur gehörigen Berücksichtigung seiner Eigenthümlichkeiten gehört es daher nothwendig mit, daß man ihm auch von dieser Seite Gerechtigkeit wiederfahren lasse. Eine große Sorgfalt unseres Schriftstellers spricht sich aber darin aus, daß er Alles, was zur Geschichte Christi gehört, vom Anfang an bis zum Ende umfassen, daher nicht nur ein sogenanntes Evangelium der Kindheit Jesu geben, sondern auch seines für immer geschehenen Abschiedes von der Erde gedenken wollte.

Wichtig ist auch der Umstand, wie ich von den vorhandenen Hülfsmitteln zur Erklärung meines Schriftstellers, und namentlich für meinen Zweck, Gebrauch zu machen gedenke.

Ich theile diese in solche ein, welche bereits vor Lucas da waren, dann in solche, welche ihm zur Seite standen, und endlich in solche, welche nach seiner Zeit aufkamen und das Verständniß seiner Schriften befördern helfen sollten. Zur ersten Klasse gehören das A. T., die LXX und die Apocryphen des A. T., die ich von andern Seiten, als sie bisher angewendet wurden, zu benutzen suche, die ich daher zu diesem Ende mit aller Sorgfalt durchgelesen und mit der christlichen Urgeschichte verglichen habe. Zur zweiten Gattung rechne ich theils die Evangelien, welche in unserm Kanon sich befinden, unter diesen vorzüglich Matthäus und Marcus, theils diejenigen, welche unter andern Namen in der alten Kirche, oder von häretischen Secten, umhergeboten wurden. Bekanntermaaßen ist es Marcions Evangelium, welches hier vor andern in Betrachtung gezogen werden muß. Hinsichtlich der drei ersten canonischen Evangelien scheint man bei Beurtheilung ihres Verwandtschaftsverhältnisses ziemlich oft einen doppelten Irrthum zu begünstigen; den einen, wo man es für ausgemacht hält, daß der eine von ihnen früher, der andere später geschrieben haben müsse, ohne zu bedenken, daß wenigstens zwei von ihnen gar füglich zu einer und derselben Zeit ihre Schriften aufgesetzt haben können; den andern, daß man zu wenig darauf achtet, wie grade aus der Localbestimmung einer Schrift die Weglassungen und die Zusätze des Einzelnen sich am besten erklären lassen. Lucas deutet eine solche Bestimmung seiner Schriften deutlich an, und es liegt daher uns ob, daß wir tief genug einzudringen, hieraus uns den gesammten Charakter derselben zu erklären suchen. Verdienen die Evangelisten in ihren

Erzählungen einmal Glaubwürdigkeit, so hat auch jeder von ihnen wirkliche Geschichte berichtet, und so lange man den Standpunct einseitig faßt und annimt, jeder von ihnen habe nur die Absicht gehabt, überhaupt eine Geschichte des Lebens Jesu zu schreiben, so wird man in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, welche man in den neuern Zeiten auf ganz entgegengesetzten Wegen zu entfernen gedachte, indem man bald zu einem Urevangelium seine Zuflucht nehmen, bald andere Erklärungsversuche begünstigen wollte. Läßt man aber meine Ansicht gelten, dann wird man bei den abweichenden Erzählungen der drei ersten Evangelisten bald sehen, daß nicht der eine Wahrheit erzählt, der andere aber geirrt habe, sondern daß der eine absichtlich und aus Localrücksichten sich genöthigt sah, abweichend von dem andern zu erzählen.

Die sogenannten Apocryphen des N. T. würden aber kaum noch jetzt eine solche Aufmerksamkeit verdienen, wenn nicht unter andern auch Lucas ihrer im Eingang seines Evangeliums gedacht hätte. Ich berücksichtige sie aus einem mehrfachen Gesichtspuncte, indem sie uns auf der einen Seite den tiefen Eindruck, den die christliche Geschichte machte, errathen lassen, theils zur Bestätigung der letztern sehr gut angewendet werden können, theils endlich auch nicht unwichtige Aufschlüsse über den Bildungsgang geben, den die christliche Kirche genommen hat. Die Art, wie man neuerlich über Marcion geurtheilt hat, wird uns bei den Untersuchungen über Lucas ganz vorzüglich zu Statten kommen. Möge man auf ähnliche Weise bald auch die übrigen Apocryphen zu beleuchten und ihren eigentlichen Gehalt zu bestimmen suchen.

Eine dritte Abtheilung bilden endlich bei mir diejenigen Schriften, welche nach Lucas aufgekommen sind, und welche die Bestimmung haben, das Verständniß dessen, was er geschrieben hat, fördern zu helfen. Unter denen, welche einer ältern Zeit angehören, scheint mir die syrische Uebersetzung eine größere Berücksichtigung zu verdienen, als ihr eigentlich bis jetzt zu Theil geworden ist. Ihr werde ich daher auch meine ganze Sorgfalt widmen, und zwar so, daß nicht alle Stellen ohne Ausnahme, sondern nur diejenigen beigefügt und erörtert werden, welche in

kritischer, oder in einer andern Hinsicht, wirklich Auszeichnung verdienen.

Ueberhaupt habe ich bei Beurtheilung des Literärischen, aus älterer, oder neuerer Zeit, mein Augenmerk immer auf meinen eigentlichen Zweck zu richten, welchem gemäß es unumgänglich nothwendig wird, die Literatur nur da anzuführen, wo sie gar nicht zu umgehen ist, nicht aber, wie z. B. bei Luc. 16, 1—9 auf eine Anordnung und Beurtheilung aller Erklärungen einzugehen. Bei alle dem wird aber auch meine Schrift noch reich genug an literärischen Notizen werden, um so mehr, da sie, gegen einen gewöhnlichen Commentar gehalten, auch wieder einen sehr erweiterten Standpunct genommen hat.

Grade neuerlich ist Lucas gewissermaaßen schon von Schleiermacher (Berlin, 1817) in dem Sinne, wie ich es meine, bearbeitet worden, indem sich die Schleiermachersche Schrift sehr merklich von jedem Commentar unterscheidet. Die meinige, welche keineswegs eine Widerlegung der Ansichten dieses Gelehrten enthalten soll, strebt aber noch einem mehr erweiterten Ziele entgegen, indem sie neben dem Historischen auch das Exegetische und Dogmatische, so wie endlich auch das Practisch-Religiöse berücksichtigt. Auch in formeller Hinsicht dürfte sie sich durch eine lichtvollere Behandlung der Materien sehr zu ihrem Vortheil unterscheiden. Dabei darf ich es freilich nicht unterlassen, die sehr scharfsinnigen Hypothesen der genannten Schrift um so mehr der sorgfältigsten Prüfung zu unterwerfen, da selbst Herr Dr. Künoel in der neuesten Ausgabe seines Commentars, der namentlich, wie man auch schon anderwärts urtheilte, beim Evangelium des Lucas noch Manches zu wünschen übrig läßt, nur sehr sparsam auf Schleiermachers Bemerkungen Rücksicht genommen hat. Die Fortsetzung, welche es mit der Apostelgeschichte zu thun haben sollte, ist bis heute noch nicht vom Herrn Dr. Schleiermacher geliefert worden, und dies giebt mir jetzt noch Veranlassung, auch mich über den Umfang meiner Arbeit in dieser Hinsicht auszusprechen. Auf die ganze Apostelgeschichte mich mit einzulassen, ist nicht thunlich, indem meine Schrift dadurch offenbar über die Gebühr anwachsen würde. Aber von der hier anzustellenden Untersuchung ausschließen darf

ich sie eben so wenig, da gewiß jeder Schriftsteller, wenn er Mehreres geschrieben hat, aus seinen eigenen Schriften am besten erläutert werden kann. Auch hier diene daher die Apostelgeschichte dem Evangelium von einer solchen Seite, von welcher sie ihm bisher noch nicht sehr gedient hat. Viele Fragen, welche die Entstehung und die Bearbeitung des Evangeliums betreffen, lassen sich nach meinem Dafürhalten weit leichter, und auch viel gnügender, beantworten, wenn man zuvor mit der Untersuchung aufs Reine gekommen ist, aus welchen Quellen, und nach welchem Plan, wohl die Apostelgeschichte entstanden seyn möge. Durch die Wahrnehmung, daß ja Lucas zuerst sein Evangelium und hernach die Apostelgeschichte geschrieben habe, kann die von mir aufgestellte Ansicht nicht beeinträchtigt werden. Hier ist nämlich keineswegs von der Zeit der Abfassung, sondern von der Sammlung der Materialien die Rede, und da finde ich es, schon um des Umstandes willen, daß Lucas kein Apostel war, überaus wahrscheinlich, er habe früher Stoff zur Apostelgeschichte, als zum Evangelium, gefunden. Da er aber als ein so umsichtiger und gebildeter Schriftsteller erscheint, so lag es allerdings in der Natur der Sache, daß er bei der schriftlichen Darstellung erst an die Abfassung des Evangeliums denken und nach dessen Vollendung auch auf Mittheilung einer sogenannten Apostelgeschichte Rücksicht nehmen mußte. Ueberhaupt dürfte es so schon im Allgemeinen niemand mehr bezweifeln, daß grade die Betrachtung der Geschichte und der in ihrer Art einzigen Wirksamkeit der Apostel nicht bloß das Bedürfniß einer Evangeliensammlung erzeugte, sondern daß auch die letztere, ohne die erstere gedacht, eigentlich gar nicht entstehen, wenigstens kein besonderes Interesse finden konnte. Durch die Apostel wurden erst die eigentlichen Christengemeinden gegründet, durch sie mußte daher auch die Liebe zur Geschichte Christi hervorgerufen werden.

Da es zu weit führt und auch oft sehr nachtheilig werden kann, wenn man gar zu sehr dem Neuen nachjaget, so bemerke ich hier nur noch, daß ich den Stoff nach folgender sehr einfachen Zergliederung zu bearbeiten gedenke.

1. Vorgeschichte, oder Evangelium der Kindheit, Kap. 1. 2.
2. Taufgeschichte, Kap. 3 — 4, 14.
3. Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa, Kap. 4, 14 — 9, 50.

Erstes Hauptstück.

Die Vorgeschichte, nebst dem Evangelium der Kindheit Jesu.

§. 1.

Die Zueignung an den Theophilus.

Die vier ersten Verse, welche dem eigentlichen Evangelium des Lucas vorangehen, gehören in mehrfacher Hinsicht zu den Ausnahmen eines neutestamentlichen Schriftstellers. Das gilt zuallernächst schon von der Sprache, die man sofort als eine solche anerkennt, welche sich den bessern griechischen Schriftstellern nähert. Es ist nicht nöthig, auf die einzelnen griechischen Wörter aufmerksam zu machen, welche sonst nirgends im N. T. vorkommen. Auch πληροφορέω braucht Lucas in einer eigenen Verbindung, da er es auf geschichtliche Thatsachen bezieht, während es sonst gewöhnlich auf Menschen bezogen wird. Weniger hat man auf die Worte τοῦ λόγου geachtet, indem man gewöhnlich nur an die christliche Lehre denkt, nicht aber an den, welcher der Urheber dieser Lehre ist. Ich beziehe sie aber auf Christum, und suche in dieser Hinsicht unsern Lucas dem Johannes näher zu bringen. Ich kann mir nämlich nicht denken, wie ein Schriftsteller, der so gewählt schreibt, von Augen- und andern Zeugen sprechen, und dieses dann auf die christliche Lehre, die man wohl hört, aber nicht sieht, beziehen sollte. Auch das scheint für meine Erklärung ein günstiges Zeugniß zu liefern, daß wir gleich nachher den Plural ὧν λόγων zu lesen bekommen. Man vergl. auch Luc. 10, 39, wo in dem λόγος offenbar etwas Höheres zu liegen scheint und

---

1) Diese sehr einfache Angabe findet man auch in de Wettes Einleitung ins N. T. Berlin, 1826. S. 128. 129.

Kap. 24, 19, wo man gar nicht sieht, wie ein sorgfältiger Schriftsteller den Satz so umkehren konnte, erst von Werken, dann von Worten zu sprechen. Gleich gewinnt aber die Sache eine andere Gestalt, wenn man λόγῳ auf die höhere Natur Jesu bezieht, was auch durch den Zusammenhang jener Stelle nicht wenig begünstigt wird. Auch παρακολουθέω wird nicht in dem gewöhnlichen Sinne genommen, sondern richtet sich nach einem tiefern, besonders paulinischen, Sprachgebrauch. Das Wort κατηχέω, welches nur noch bei Paulus vorkommt, weist auf einen Unterricht des Christenthums hin, welcher bloß mündlich belehrend gewesen war, der aber als solcher grade das Bedürfniß einer genauern Kenntniß der christlichen Geschichte erzeugen mußte. So läßt sich hieraus wenigstens der Schluß mit Sicherheit ziehen, daß Theophilus nicht dem Lande angehören konnte, welches den eigentlichen Schauplatz der christlichen Geschichte bildete. Kaum vermag ich mich zu überzeugen, Theophilus sey der wirkliche Name des Mannes gewesen, sondern mir ist es immer vorgekommen, als wollte Lucas mit jenem Worte bloß einen frommen Freund des Christenthums andeuten. So wenig, als er Grund zu haben glaubte, die πολλοί näher bezeichnen zu müssen, so wenig mochte ihm daran gelegen seyn, den eigentlichen Stand und Character des eben erwähnten Mannes so zu sagen handgreiflich zu schildern. Ohnehin liegt es auch in der Manier des Lucas, gewisse Personen etwas dunkel zu bezeichnen, oder ihren eigentlichen Namen gänzlich zu verschweigen, während er in andern Fällen sich durch die genauesten, bis ins Kleinste gehenden, Angaben von andern unterscheidet. Man vgl. z. B. Kap. 2, 36 ff. mit 7, 37. Allgemeine Angaben, wie 11, 11. 27. 13, 1 u. s. w. mit speciellen, wie 12, 41. 19, 2. 3 u. s. w. Nimt man dazu, was Wetstein und andere Ausleger zeigen, daß der Name Theophilus zur damaligen Zeit gar nicht ungewöhnlich gewesen sey, so hatte Lucas einen Grund mehr, selbigen mit Beziehung auf einen Mann zu wählen, dessen edle Denkungsart er zugleich mit einem solchen Worte darstellen wollte.

Fragen wir nach dem eigentlichen Zweck dieses Prologs, so kann dieser sehr verschieden bestimmt werden. Lucas beruft sich zuerst auf Viele, welche ihre Hand daran gelegt hätten, das Leben

Jesu zu beschreiben. Morus [1]) scheint mir am unbefangensten zu urtheilen, wenn er neben den Evangelien des Matthäus und Marcus auch an verloren gegangene denket, und an erstere zu denken gar nicht für etwas Verdächtiges erklärt. Freilich ist es ein ganz falscher, aus unserm Zeitalter entlehnter, Begriff, in einer solchen Aeußerung den Sinn finden zu wollen, als sey Lucas darauf ausgegangen, einen Matthäus und Marcus in dem, was sie gesagt haben, des Irrthums zu überführen. Er kann die Sache recht gut ἄνωθεν, ἀκριβῶς und καθεξῆς nehmen, ohne daß die Thatsachen, welche wir im Matthäus, oder Marcus, lesen, auch nur im geringsten herabgesetzt werden. Bei Marcus springt es ohnehin bald in die Augen, wie dürftig sein Evangelium gegen das des Lucas erscheinet, und daß letzteres auch noch Neues zum Matthäus hinzufüge, kann ebenfalls mit nicht wenigen Beispielen bestätigt werden. [2]) Vorzüglich und zuerst möge man immer an verstümmelte apocryphische Evangelien denken. Erinnern wir uns bei dieser Gelegenheit an die Person des Schriftstellers, so erblicken wir einen Mann, der sich einen sehr umfassenden Plan gewählt hat, der zu prüfen versteht, und dem es dabei auch um eine möglichst lichtvolle Behandlung der Wahrheit zu thun ist. Obgleich aus der Apostelgeschichte 1, 1. 2. deutlich genug erhellet, daß Lucas bei seiner ersten Schrift die Absicht gehabt habe, das Leben Jesu von der ersten Erscheinung an bis zur eigentlichen irdischen Vollendung zu schildern, so kann ich doch nicht umhin, hier einer besondern Hypothese Raum zu geben, daß man nämlich rücksichtlich dessen, was dem Lucas weniger gnügte, ganz vorzüglich an das sogenannte evang. infantiae denken müsse. Die Gründe zu dieser Annahme finde ich in dem ἄνωθεν, dann in dem Umstand, daß grade in Erzählungen von der Art die Apocryphen gleich reichhaltig und auch gleich fehlerhaft waren, namentlich auch in der Dürftigkeit des Marcus, der hier viel zu wünschen übrig gelassen hatte. An dem Herzen seines Gottesfreundes sucht aber Lucas keinen andern Zweck zu erreichen, als daß dieser die bereits innerlich ihm gewordene christ-

---

1) Praelectiones ed. Donat, Lips. 1795. S. 5. — 2) Aus einem noch andern Gesichtspuncte Ammon, de Luca, emendatore Matthaei, Erlang. 1805. 4.

liche Ueberzeugung auch durch etwas Aeußeres, durch öffentliche Thatsachen, welche Glauben verdienen, bevestigt sehen möchte.

Hat aber nicht unser Schriftsteller, wenn wir von dem religiösen Standpuncte aus das Auge auf ihn werfen, durch diese Zueignung an den Theophilus seinem Evangelium ein gar zu menschliches Ansehen gegeben; ist es nicht vielleicht so gar seine Absicht gewesen, die gangbaren Begriffe von göttlicher Eingebung herabzusetzen? Ich antworte hierauf ja und auch nein; ja, wenn man bei der göttlichen Eingebung das menschliche Mitwirken ausgeschlossen denkt, nein, wenn man darauf achtet, wie man grade auf dem, von Lucas gewählten Wege recht deutlich ersehen kann, wie man auch schon in den damaligen Zeiten mit den Kriterien bekannt war, vermöge deren man das Wahre von dem Falschen zu sondern und Ersteres allein aufzubewahren sich bemühte. Die persönliche Glaubwürdigkeit des Lucas wird ganz vorzüglich auch dadurch verbürgt, daß er in dieser Einleitung, wo die Wahl des Stoffes und der Form seiner Freiheit zufiel, ganz anders schreibt, als von V. 5 an, wo sein Styl auf einmal ein hebräisch-griechisches Colorit angenommen hat. Treu giebt er also die Berichte wieder, die er vorfindet, oder die ihm glaubhafte Personen mittheilen.

Warum mag man aber der Apostelgeschichte nicht eine Einleitung von der Art beigegeben sehen? Sie ist doch demselben Manne, wie das Evangelium, gewidmet, und dann enthält sie, wie dieses, gleich große und wichtige Thatsachen der christlichen Urgeschichte. Die sicherste Antwort auf diese Frage kann freilich nur von dem Schriftsteller selbst gegeben werden; allein es läßt sich doch auch mit ziemlicher Gewißheit annehmen, Lucas werde seinen Freund genau gekannt und gewußt haben, daß es für letztern nicht nöthig gewesen sey, da die Glaubwürdigkeit einer zweiten Schrift mit besondern Gründen zu bestätigen, wo ihm die erste schon in jeder Art Gnüge geleistet hatte. Mit Beziehung auf Lucas geht aber aus der Zuschrift der Apostelgeschichte ziemlich deutlich ein genauer Umgang mit den Aposteln hervor, wo es dann freilich nicht der Berufung auf Augenzeugen u. s. w, wie bei einer Lebensbeschreibung Jesu, bedurfte.

Durch den Zusatz ܨܒܘ, voluerunt, giebt unser syrische Uebersetzer deutlich zu erkennen, daß man an Apocryphen und dergleichen denken solle. Die Worte τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν ܕܡܛܦܝܣܝܢ ܒܗܘܢ de quibus nos persuasi sumus. Nehmen wir hierzu, daß das Zeitwort ܦܓܐ lusit und ein zweites ܣܥܪ visitavit bedeutet, von welchen die in diesem Verse vorkommenden Substantive gebildet sind, so ist es nicht bloß wahrscheinlich, daß der Uebersetzer, welches aber nicht meine Meinung ist, die apocryphischen Evangelien im Sinne hatte, sondern namentlich solche von ihnen, welche sogenannte evangelia infantiae lieferten. In diesen kommen visitationes angelorum vor, und es würde hier einigermaaßen die Ansicht bestätigt, die ich als vorherrschend im Prolog des Lucas angedeutet habe. Wohl mochte der hier sich vorfindende Styl dem Uebersetzer einige Mühe verursachen. ܕܩܪܝܒ ܗܘܝܬ ܚܦܝܛܐܝܬ, quia propinquus fui accurate, oder sollicite, anxie. Um hier in den Sinn des Uebersetzers einzudringen, lassen sich nur Muthmaaßungen aufstellen, die wir aber nicht mit neuen vermehren wollen. Dasselbe gilt von den Worten ܢܨܝܚܐ ܬܐܘܦܝܠܐ, victoriose Theophile. Aus ihnen läßt sich auch kein Schluß auf Stand und Würde des hier genannten Mannes machen. Eher möchten sie meine Ansicht begünstigen, daß dieses Prädicat auf einen ausgezeichneten und frommen Gottesverehrer überhaupt hindeute.

Sehr wichtig bleibt aber der Wink, den man grade am wenigsten beachtet hat, daß Lucas in dieser Einleitung eine besondere Bestimmung seines Evangeliums deutlich genug zu erkennen giebt.

Weiter unten nehmen wir ihn besonders auf und suchen an ihn ausführlichere Abhandlungen zu knüpfen. Was würden wir z. B. mit manchen apostolischen Briefen anfangen, wenn wir nicht mehr wüßten, an welche Gemeinden sie geschrieben wären?

§. 2.

Johannes der Täufer wird verheißen. Seine Geburt und seine Jugendjahre.

Kap. 1, 5—25 und V. 57—80.

Sehr füglich kann man allerdings alles, was von V. 5—80 erzählt wird, in einen Abschnitt zusammenfassen, dennoch scheint es mir aber angemessener, die Jugendgeschichte Johannis und Jesu abgesondert zu betrachten, und zwar bloß aus dem Grunde, damit die schnelle Uebersicht der Begebenheiten erleichtert werde.

Unter die Eigenthümlichkeiten des Sprachgebrauchs gehört es zuvörderst, daß Lucas V. 5. gegen seine sonstige Manier, wo er entweder sagt, *καὶ ἐγένετο ἐν* oder *ἐγένετο δέ* bloß *ἐγένετο ἐν* setzt. Matthäus bedient sich seltener dieser Anknüpfungsformel und construirt dann auch anders, indem er auf *ἐγένετο*, *ὅτε* folgen lässet, was bei Lucas gar nicht der Fall ist. *Καὶ ἐγένετο ἐν* steht auch bei Matthäus z. B. 8, 24. aber immer nicht, um damit einen Zeitraum und dergleichen zu bezeichnen. Höchst sparsam ist auch Marcus in dieser Beziehung 1, 9. 4, 4. Bei Johannes nur die einzige Stelle 10, 22 *ἐγένετο δέ*. Wie im Evangelium, so verfährt auch Lucas in der Apostelgeschichte, namentlich kehren jene Formeln da am häufigsten wieder, wo Thatsachen aus der Geschichte des Petrus, Paulus u. s. w. berichtet werden. Sichtbar sind diese Formeln dem Hebräischen וַיְהִי nachgebildet und dies berechtigt zu dem Schluß, daß Lucas nicht bloß auf diese Weise seine historische Glaubwürdigkeit verbürgen, sondern auch seine vorgefundenen Nachrichten unverändert aufnehmen wolle. Bloß einmal Kap. 1, 5 macht er hiervon eine Ausnahme, weil es ihm doch gar zu auffallend scheinen mochte, gleich den eigentlichen Anfang seiner Schrift mit einem *καί* zu eröffnen. Aus dem eben Gesagten ergiebt sich zugleich, wie sich Gersdorf hierüber, in seiner bekannten Schrift [1]) nicht bestimmt und auch nicht voll-

---

1) Beiträge zur Sprachcharakteristik u. s. w. Leipzig 1816. 8. S. 163. Er übergeht nämlich die angeführten Stellen des Marcus und die von mir Luc. 1, 5 hervorgehobene Eigenthümlichkeit.

ständig genug ausgedrückt hat. Aus dem, was hier Lucas als ein nur ihm gehörendes Eigenthum in Anspruch nimt, möchte sich auch die Hypothese von einer später abgefaßten griechischen Uebersetzung des Matthäus, der zuerst nur hebräisch vorhanden war, stärker, als durch manche andere Gründe, empfehlen lassen. Doch davon weiter unten.

V. 8. ἱερατεύειν nicht bloß ein Wort, welches nur in dieser Stelle vorkommt, sondern auch eine Construction, welche ganz dem Lucas angehört [2]). V. 13 bemerke man mit Gersdorf [3]), wie Lucas und Johannes gewohnt sind, nicht bloß εἰπεῖν τινί, sondern auch πρὸς τινά zu schreiben. Sehr merkwürdig muß man es nennen, daß bloß Lucas (V. 15 und sonst) die tropische Bedeutung von πλήθω oder πίμπλημι kennet. Gen. 6, 11 ἐπλήσθη ἡ γῆ ἀδικίας eine für diese Bedeutung sehr treffende Parallele. V. 24. μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας schreibt sonst kein Schriftsteller im N. T. [4]) V. 66 scheint sich Gersdorf (a. a. O. S. 205) geirrt zu haben, denn ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν kommt ja auch Matth. 5, 28 und 24, 48 vor, nur daß Letzterer das Pronom. im Plural gebraucht, während es bei Lucas sich im Singular findet. Es war aber auch nur von ἐν τῇ κ. die Rede. Die Phrase ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τινός hat (V. 72) nur Lucas, etwas Aehnliches aber Jacob. 2, 13. Etwas auffallend ist es, da unser Evangelist den Sing. und Plur. von ἔρημος so scharf unterscheidet, erstern nur da gebraucht, wo man durchaus eine bestimmte Wüste zu denken hat, letztern aber, wo von mehrern zugleich die Rede seyn kann, daß er grade mit Beziehung auf Johannes den Täufer 1, 80 den Plur. und 3, 2 den Sing. gebraucht. Ich möchte aber auch in dieser Kleinigkeit des Schriftstellers Sorgfalt nachweisen. Kein vernünftiger Mensch wird nämlich glauben, daß Johannes seine Jugendjahre in einer und derselben Wüste zugebracht habe, wohl aber mußte nach 3, 2 der Befehl Gottes an ihn an einem bestimmten Orte ergehen, und er konnte wirklich nicht in mehrern Wüsten zugleich einen höhern Auftrag erhalten. Die syrische

---

2) Gersdorf a. a. O. S. 172. — 3) a. a. O. S. 180. — 4) a. a. O. S. 192. Mehrere Sprachbemerkungen von Gersdorf übergehe ich mit Stillschweigen, theils weil sie mir zu unbedeutend zu seyn scheinen, theils weil ich es bloß mit Lucas zu thun habe.

Uebersetzung bedient sich durchgängig des Sing., indem 1, 80 das Wort gebraucht wird, ܒܡܕܒܪܐ, auch 5, 16 der Sing. ܠܡܕܒܪܐ. Hier die philologischen Bemerkungen über die syrische Version dieses Abschnitts, welche von den meisten Erklärern übergangen werden. V. 5. ܡܢ ܬܫܡܫܬܐ ܕܒܝܬ ܐܒܝܐ ex ministerio domus Abiae, wodurch man freilich der schwierigen Untersuchung am ersten ausweichet, welche durch das Wort ἐφημερία verursacht wird. ܐܠܝܫܒܥ ist nach Exod. 6, 23 gebildet. V. 7. ܒܪܐ statt des unbestimmten τέκνον. V. 9 bloß ܡܛܝܗ ܦܣܗ, also nichts von einem Lachen, was vielleicht dem religiösen Sinne des Syrers, der allerdings die trefflichen Bemerkungen Luthers über Jonas 1, 7 noch nicht kannte, widersprechen mochte. Aengstliche Genauigkeit V. 11 statt αὐτῷ ܠܙܟܪܝܐ. V. 15 drückt auch der Syrer ܟܕ ܗܘ ܒܟܪܣܐ ܕܐܡܗ den Sinn aus, und wird noch im Mutterleibe erfüllet werden mit dem heiligen Geiste, wodurch Erklärungen, wie folgende, inde a puero u. s. w. ihre Berichtigung erhalten. Ich sehe auch gar nicht ein, warum man nicht eine Erklärung, wie sie der Syrer giebt, auch philosophisch sollte vertheidigen können. Oder empfangen wir das Maaß von Geistesgaben erst dann, wenn wir schon dem Körper nach geboren sind? V. 17 wo Künöl, im Commentar zu dieser Stelle, dem Worte ἑτοιμάζειν die unerwiesene Bedeutung von colligere unterlegt, um dem sehr leicht entstehenden Pleonasmus auszuweichen, hilft der Syrer am besten durch sein ܥܡܐ ܓܡܝܪܐ, populum perfectum, aus. V. 20 übersetzt Bolten: Nun (ἰδού) sollst du stumm seyn u. s. w., und diesen ganz passenden Sinn hat auch der Syrer mit seinem ܫܬܝܩ getroffen. Bei V. 22 möchte ich nicht mit Reusch [5]) den Sinn in der syrischen Uebersetzung finden: et mansit quasi mutus. Warum soll denn das dem griechischen

---

5) Vgl. Syrus interpres cum fonte N. T. collatus, Lips. 1742. 8. S. 76. Sicher darf man sich auch sonst nicht auf die Angaben dieser kleinen Schrift verlassen, da manche Variante übergangen wird.

Texte hinzugefügte ܟܡ grade quasi heißen? V. 65 mag ich nicht bestimmen, welche Absicht den Uebersetzer leitete, statt *πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα* ganz einfach zu sagen ܗܠܝܢ ista. V. 77 *σωτηρίας* durch ܕܚܝܐ vitae.

Ueberblicken wir das bisher Beigebrachte noch einmal, und bleiben wir besonders bei gewissen Lieblingsausdrücken des Lucas stehen, *ἐνώπιον*, *ἐπισκέπτομαι* u. s. w., welche namentlich an ähnliche Redensarten in der Genesis erinnern, die auch ganz unter denselben Umständen gebraucht werden, so sieht man sich in der That genöthigt, folgenden Satz, als Resultat an die Spitze jeder weitern Untersuchung zu stellen: „Omnino Lucas, quem vulgo putant caeteris melius graece scripsisse, ita est totus hebraizans, ut nihil magis; ac primum hoc caput potest propemodum verti in hebraeum verbum de verbo." [6]) Unser Evangelist konnte also, wenn er wollte, ganz anders schreiben, was er auch gethan haben würde, wenn die Erfindung des hier vorliegenden Materials als sein Werk angesehen werden müßte. Er macht also von ältern Nachrichten Gebrauch, welche ihm seine, im Eingang versprochene, Gewissenhaftigkeit nicht umzuarbeiten erlaubte. Die historische Wahrheit des in diesem Abschnitt Erzählten möchte sich daher ziemlich leicht rechtfertigen lassen. Bei weitem wichtiger ist aber die Frage, ob wir in diesem evang. infant. Johannis auch philosophische Wahrheit finden, und nicht vielmehr einen Mythus annehmen dürfen. Daß sich überhaupt die Annahme von Mythen nicht mit der Redlichkeit der biblischen Schriftsteller vertrage, ist anderwärts von mir gezeigt worden. [7]) Jetzt versuche ich also nur darzuthun, wie die oben mitgetheilte Jugendgeschichte des Johannes auch ihrer Form nach den Charakter wirklicher Geschichte an sich trage. Längst war man aber gewohnt, wie man aus vielen Stellen des A. T. sattsam ersehen kann, grade auf die Jugendgeschichte ausgezeichneter Männer im jüdi-

---

6) Vgl. Morus a. a. O. S. 31. — 7) Vgl. Apologetik des Christenthums, Leipzig 1824. S. 215 ff., dann wegen der Mythen S. 246 — 253. Besondere Aeußerung über den schriftstellerischen Charakter des Lucas S. 244.

schen Volke einen besondern Werth zu legen, und nichts war häufiger, als die Namen ganzer Familien; Begebenheiten, welche sie betrafen, durch Erzählungen von einem Geschlecht auf das andere fortzupflanzen, und das um so mehr, wenn man sahe, wie das, was einen spätern betraf, gleichsam zur Wiederholung einer frühern Geschichte dienen sollte. Fände sich daher in Johannis Jugendgeschichte wenig, oder gar nichts, wodurch sie den Jugendgeschichten ausgezeichneter Männer im A. T. ähnlich wird, so wäre natürlich das Interesse an ihr von vornherein nur sehr schwach, ihre Fortpflanzung aber um so schwieriger gewesen. Nimt man hierzu jenen unverkennbaren Erziehungsplan der Gottheit, der vom A. T. zum Neuen, vom Kleinen zum Großen fortschreitet, so wird jede Erzählung im N. T. um so mehr an innerer Wahrscheinlichkeit gewinnen, je mehr sie im A. T. schon ihren Typus findet. So ist es Pflicht des Bibelerklärers erst den Boden der Geschichte zu suchen, nicht aber von der Voraussetzung auszugehen, die Sache kann darum nicht wahr seyn, weil sie auf eine so wunderbare Art erzählt wird.

Doch irgend etwas Geschichtliches pflegen auch selbst diejenigen in Johannis Jugendgeschichte gelten zu lassen, welche den Hergang durch Annahme eines historischen Mythus erklären wollen. Zacharias und Elisabet sind ihnen wirkliche Personen, und Anstoß nehmen sie bloß an der Erscheinung des Engels, an seinem Gespräch mit Zacharias, mit einem Wort, an allem, was an das Gebiet des Wunderbaren hinstreift. Auch das räumen viele Gelehrte ein, daß dem Zacharias etwas Ungewöhnliches und Auffallendes begegnet seyn möge, nur daß sie es bald durch Hülfe einer Vision, und auf ähnliche Art, zu erklären suchen. Geben sie nun endlich noch zu, daß Zacharias und Elisabet wirklich hochbetagte Personen waren, was man doch kaum leugnen kann, da jeder Betrug, vermöge dessen man ihr Alter bloß erdichtet hätte, augenblicklich entdeckt werden mußte, so sehe ich in der That nicht, wie eine historisch-mythische Erklärung nur einigermaaßen consequent durchgeführt werden kann.

Die Annahme eines sogenannten philosophischen Mythus spricht sich aber gleich selbst das Urtheil, indem gewisse hier zum

Grunde liegende Thatsachen der Geschichte gar nicht weggeleugnet werden können, übrigens auch diese Erzählung gar nicht abgesondert, sondern im steten Zusammenhange mit der ganzen Bibel zu betrachten ist. Möchte man sich doch alle Consequenzen vergegenwärtigen, welche mit der Annahme solcher Mythen in unzertrennlicher Verbindung stehen und zuletzt der ganzen Geschichte Hohn sprechen.

Nehmen wir jetzt wirkliche Geschichte an, so liegt es uns ob, nicht das Wunderbare nach seinem innersten Wesen zu enthüllen, sondern vielmehr darzuthun, daß nichts darin enthalten sey, wodurch Gottes Größe entstellt, oder der Mensch seiner Freiheit oder seiner sonstigen Würde im Handeln beraubt werde. Ließe sich der eigentliche Hergang eines Wunders ganz klar aufdecken, dann könnte natürlich gar nicht mehr von dem die Rede seyn, was wir jetzt mit dem Namen eines Wunders bezeichnen. Gottes Allmacht ist es keineswegs allein, die wir in dem merkwürdigen Ereigniß, welches hier dem Zacharias begegnet, hervortreten sehen, sondern auch seine Weisheit und Güte, seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Wie weise sehen wir nicht hier die Anstalten getroffen! Erst muß Zacharias beten (V. 13), dann erhört ihn Gott, und die Verkündigung wird ihm zu einer Zeit und an einem Ort, wo er Gottes Nähe fühlen, das Geräusch der Welt nicht bloß vergessen, sondern auch allen Aberglauben, alles, was an Götzendienst erinnert, für immer ablegen sollte. Eins schließt sich hier genau an das Andere, da die Frömmigkeit belohnt, der Unglaube des Priesters aber auch auf der Stelle bestraft wird. Alles ist so einzig abgemessen, daß man die Erdichtung einer solchen Erzählung offenbar für das allergrößte Wunder ausgeben müßte.

Gleich wichtig ist nämlich die Zeit, wo Zacharias die Sprache verliert und wo er sie dann wieder bekommt. Hierbei bemerken wir zugleich, wie durchaus in der Erzählung nichts liegt, wodurch dem frommen Priester der Gebrauch seiner Freiheit, oder seine sonstige Würde abgesprochen würde. Er macht von seiner freien Ueberzeugung Gebrauch; ganz dieselben Einwendungen, die auch jeder andere gemacht haben würde, als er sich aber gedemüthigt sieht, fügt er sich ruhig in sein Schicksal, als er den Gebrauch

seiner Sprache wiederbekommt, ist es sein erstes und angenehmstes Geschäft, seinen Mund in ein Loben und Preisen der göttlichen Barmherzigkeit überfließen zu lassen. Auch in der Art, wie der Schriftsteller über das außenstehende Volk berichtet, möchte man kaum etwas Anstößiges entdecken. Selbst der kleine Umstand von dem Warten V. 21 auf den sich wohl kein Mythenschreiber besonnen haben möchte, muß nicht wenig zur Bestätigung der Wahrheit des Erzählten dienen. Dasselbe gilt von V. 59. 60, wo ich mir gar nicht denken kann, wie ein Berichterstatter, dem es nur um das Wunderbare zu thun ist, in seine Erdichtung einen solchen Act des freien Handelns aufgenommen, oder der Elisabet Worte, wie sie V. 60 stehen, in den Mund gelegt haben sollte. Diese Worte setzen es immer wieder voraus, daß mit Zacharias etwas Außerordentliches vorgegangen und seiner Gattinn darüber eine Mittheilung geschehen seyn mußte. Auch V. 24 kommt ein Umstand in Erwähnung, der, man mag übrigens die Worte erklären, wie man will, auf jeden Fall dem, der nicht wahre Geschichte erzählt, entgangen wäre. Der bekannte Lobgesang des Zacharias V. 68 ff. trägt so sehr die innern Merkmale, rücksichtlich des Inhalts und der Form, an sich, daß man ihn nur als den wirklichen Herzenserguß jenes Mannes betrachten kann. Solche Stellen wie V. 72. 73 passen sich wohl für den Augenblick, den Zacharias damals erlebte, aber nicht für die Zeit, wo Lucas sein Evangelium aufsetzte. Ganz besonders lege ich auch darauf einen Werth, daß jüdische und christliche Ideen hier gemischt hervortreten, und sich gleich fern von sanguinischen Messiashoffnungen, wie von rein christlichen Vorstellungen halten. Eins von den beiden letztern hätte sicherlich der Dichter gewählt, aber so, wie hier, hat der fromme Israelit gebetet. Wie empfehlend auch für jeden natürlichen Verstand, in den drei einfachen Theilen dieses Gesanges den Dank, V. 68—70, die Freude, V. 71—75, und die Hoffnung, V. 76—79, hervortreten zu sehen! 8)

---

8) Vgl. Boon Mesch, de hymno Zachariae, Lugd. Batav. 1818. 4.

§. 3.

Der Messias wird der Maria verkündigt. Erste Ankunft, nebst den einzelnen Umständen und Folgen. Seine Jugendjahre.

Kap. 1, 26—55. 2, 1—52.

Kap. 1, 28 deutet Kühnöl auf eine Stelle im Buche Ruth hin, und dies veranlaßt mich, eine Ansicht mitzutheilen, die ich beim öftern Lesen dieses kleinen biblischen Buches gewonnen habe. In mehrfacher Hinsicht bietet es sehr interessante Parallelen zur Erläuterung der Gesinnungen und der Ausdrucksweise der Maria dar. Sehr richtig bemerkt z. B. Gersdorf [1]), daß χάρις unter den drei ersten Evangelisten bloß Lucas gebrauche, unter dessen Eigenthümlichkeiten auch εὗρες γὰρ χάριν gehöre. Hierzu vergleiche man die LXX. Ruth 2, 10 εὗρον χάριν. V. 13 εὕροιμι χάριν, vgl. auch V. 2. So zu V. 54. 58. Ruth 2, 20 ὅτι οὐκ ἐγκατέλιπε τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετά u. s. w. V. 30. vgl. Ruth 3, 11 μὴ φοβοῦ. V. 34. Ruth 3, 14 ἐπιγνῶναι ἄνδρα. Ich will diese Parallelen nicht noch weiter fortführen, und nur noch jeden Leser auffordern, selbst darüber nachzudenken, wie auffallend die Aehnlichkeit ist, die zwischen der ganzen Denkart der Ruth und der der Maria Statt findet, so daß erstere immerfort als ein Abbild der letztern erscheinet. Sollte dieses einem bloßen Zufall zugeschrieben werden müssen; oder sollte nicht schon der Umstand, daß Ruths Geschichte mit dem Davidischen Hause in einer unzertrennlichen Verbindung steht, Licht über das ganze vorliegende Stück verbreiten? Die philologischen Bemerkungen, welche eine nicht unbedeutende Verwandtschaft zwischen Lucas und den LXX in merkwürdigen Puncten beweisen, ließen vielleicht einen Schluß auf das Vaterland des erstern machen. So wird sich aber auch hier unserer Betrachtung ein Gesichtspunct öffnen, bei welcher der Gedanke an Mythen immer mehr verschwindet, die Geschichte aber in sich selbst den Grund ihrer Bewährung findet. Kap. 2, 2

---

1) a. a. O. S. 195. Andere Stellen möge man bei Gersdorf selbst nachsehen.

wird die von Paulus im Commentar vorgeschlagene Leseart αὐτη statt αὕτη von Gersdorf unterstützt [2]). Dieser zeigt nämlich, wie Lucas seiner sonstigen Schreibart gemäß nur so, und nicht anders, hätte schreiben können. Nach meiner Meinung aber hat grade die bekannte Stelle Apg. 5, 37 Veranlassung gegeben, daß der eben erwähnte zweite Vers von späterer Hand hinzugefügt wurde. Ich nehme dies nicht bloß an, um auf diesem Wege am leichtesten den Schwierigkeiten zu entgehen, sondern es nöthigen mich dazu weit triftigere Gründe. War z. B. schon der syrische Uebersetzer bemüht, dunkeln Stellen nach seiner besten Ueberzeugung nachzuhelfen, so wird man es gewiß sehr erklärbar finden, daß auch bei andern die Lust zum Glossiren sehr früh erwachen mußte, um so mehr, da die Art, wie man gegen das Christenthum polemisirte, manche Versuchung zu einer solchen Sünde erzeugte. Man könnte zwar von Seiten des Lucas einen Irrthum [3]) annehmen, allein dies wäre hier unnöthig, wo auch der Grund noch hilft, daß eine solche nähere Erklärung, die doch immer etwas Weitschichtiges an sich trägt, gegen den Character eines Schriftstellers ist, der sich sonst der Präcision zu befleißigen pflegt. Vgl. den Anfang von Kap. 3. Welche Anhäufung von historischen Notizen; und doch gedrängt und voll Nachdruck! Dieser Stelle gemäß hätte Lucas den zweiten Vers erst noch eingeschoben und dann geschlossen: ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. [4]). Ueber eine kritische Verbesserung von V. 15. (καὶ und οἱ ἄνθρωποι sehr verdächtig) verdient Gersdorf nachgelesen zu werden. [5]) Geht man Kap. 2, 1—20 genau durch, so sieht man wie καί, welches zum öftern einen neuen Vers eröffnet, immer wieder in einer neuen Verbindung erscheint, von dieser Seite also eine gewisse Eleganz des Schriftstellers offenbaret.

Wie auffallend daher, daß nun auf einmal zwei Verse (21. 22) dieselbe Anknüpfungsformel haben: καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν.

---

2) a. a. O. S. 214. — 3) Vergl. Ammon, comment. de censu Quirini ad locum Luc. 2, 2. Erlang. 1810. 4. Die Erklärungen, wie sie Bolten und andere zu dieser Stelle geben, sind höchst gezwungen zu nennen. — 4) Vgl. Gersdorf a. a. O. 555 ff., welche Bemerkungen wenigstens theilweise zur Bestätigung des von mir Angeführten dienen können. — 5) a. a. O. S. 232—236.

Zur Schreibart des Lucas gehört diese Ausdrucksweise, und ich glaube sie läßt sich auch um so leichter rechtfertigen, da in beiden Versen von einer besondern Zeitbestimmung, in welcher nicht bloß etwas Gesetzliches, sondern auch etwas Heiliges liegt, die Rede ist. Mit andern Worten, als hier Simeons Charakter (V. 25) geschildert wird (εὐλαβής bloß bei Lucas) findet man die Denkart des Zacharias und der Elisabet (1, 6) beschrieben.

Zu V. 46 muß Gersdorf berichtigt werden, [6]) denn ἐν μέσῳ findet man auch Matth. 10, 16, πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. Hebr. 2, 11, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας. Die erstere Stelle ist besonders wichtig, denn sie bestimmt den gehörigen Sinn der Worte: inter. V. 48 ist es nicht genug ὀδυνάομαι bloß als dem Lucas eigenthümlich zu bezeichnen, sondern man muß sich auch auf das nur bei Paulus vorkommende Substant. ὀδύνη Röm. 9, 2. 1 Timoth. 6, 10 berufen. Beide Stellen sind ganz vorzüglich dazu geeignet, uns den wahren Herzenszustand der das Kind suchenden Aeltern zu offenbaren.

Die syrische Uebersetzung hat 1, 28 die Worte Χαῖρε κεχαριτωμένη also wiedergegeben: ܫܠܡ ܠܟܝ ܡܠܝܬ ܛܝܒܘܬܐ pax tibi plena gratiae. Reusch a. a. O. S. 77 macht hierzu die kaum nöthige Bemerkung, vox graeca passive accipienda, non vero ita, ut aliis gratiam impertiri queat Maria. Statt ὁ κύριος, ܡܪܢ, dominus noster. V. 29 ἀσπασμός, ܫܠܡܐ, pax. Zu V. 35 ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ spiritus sanctitatis, welches unter die immer wiederkehrenden Eigenthümlichkeiten der syrischen Uebersetzung gehört. Warum mag sich aber dieser Uebersetzer des Abstractums bedient haben? Nach meiner Meinung hält er sich darum mehr an die Wirkungen, als an ihren Urheber, weil sein Bestreben überhaupt dahin geht, jederzeit dasjenige zu entfernen, was von irgend einer Seite einen unwürdigen Sinn erzeugen konnte. Er wollte also zu erkennen geben, daß wo jener Geist einmal auf eine wundervolle Art in der physischen Welt wirke,

---

6) a. a. O. S. 267.

alles Mitwirken von Seiten der Menschen als ausgeschlossen gedacht werden müsse. Man darf vielleicht noch weiter gehen und annehmen, daß unser Uebersetzer, seinem Zeitalter gemäß, auch selbst die Heiligung des Herzens als ausschließendes Werk jenes Geistes betrachtet habe.

Kap. 2, 1 für οἰκουμένην, ܥܡܐ ܕܐܘܚܕܢܗ ditionis suae populum; Abermals eine Deutung, um gleich diese oder jene Einwendung abschneiden zu können. V. 2 scheint er wenig an die Ausgleichung eines historischen Widerspruchs gedacht zu haben, indem er ganz bei den Worten stehen geblieben ist. V. 7 ἐσπαργάνωσεν gleich bestimmt ܘܟܪܟܬܗ ܒܥܙܪܘܪܐ, involvit fasciis. V. 8 scheint ἀγραυλοῦντες deshalb der Aufmerksamkeit unseres Uebersetzers entgangen zu seyn, weil es bloß in dieser einzigen Stelle gelesen wird; er bleibt auch in V. 9 hinter dem Original zurück, indem ܐܬܐ bei weitem nicht so feierlich, als ἐπέστη erscheint. Bedeutender sucht er dagegen V. 10 nachzuhelfen: πάντι τῷ λαῷ, ܠܟܠܗ ܥܠܡܐ universo mundo. Offenbar, um jüdischen Particularismus zu entfernen. V. 14 εὐδοκία, ܣܒܪܐ ܛܒܐ, bonus nuncius, wie Reusch es nimt; vielleicht voluntas bona; indem das Zeitwort ܣܒܪ (vgl. Matth. 3, 9) die Bedeutung cogitavit hat. V. 15 fehlt καὶ οἱ ἄνθρωποι (vgl. auch Gersdorf zu dieser Stelle). V. 22 statt τῷ κυρίῳ, ܩܕܡ ܡܪܝܐ, coram domino. V. 26 κεχρηματισμένον bloß ܐܘܕܥ, wodurch das Original nicht erreicht wird. Gersdorf bemerkt nicht, daß καὶ αὐτόν V. 28 vom Syrer ausgelassen wird, wahrscheinlich, weil er V. 27 eingeschoben hatte ܗܘ ܗܢܐ hic ipse. Zu leugnen ist es nicht, daß auf diese Art die Erzählung prägnanter wird. V. 29 bloß ܡܪܝ, obgleich Lucas durch δέσποτα auf eine elegante Weise den Herrn des Lebens und des Todes zu bezeichnen scheint. Freilich mochte der Uebersetzer hier gezwungen seyn, indem er es 1 Timoth. 6, 1 ebenfalls nicht anders machen konnte. V. 35 ܪܘܡܚܐ ein ganz eigenes Wort (lancea), vielleicht um den

Tropus etwas wiederzugeben, indem das eigentliche Schwert mit andern Ausdrücken bezeichnet wird. Auch das arabische صبح, splenduit, dürfte einiges Licht verbreiten. V. 41 kann ich mir die Uebersetzung ܘܐܢܫܘܗܝ et homines eius nicht recht erklären, und stände nicht schon V. 27 das sonst in diesem Fall gewöhnliche Wort ܐܒܗܘܗܝ, so würde ich sagen, der Syrer habe es darum vermieden, um nicht, da seine Ableitung so sehr an den Vater erinnert, der Meinung Vorschub zu leisten, als sey Joseph der wahre Vater Christi gewesen. Diese Ansicht findet auch wirklich in V. 48 eine Stütze, wo Maria zuerst erwähnt wird ܐܢܐ ܘܐܒܘܟ. Aehnliche Genauigkeit ist V. 52 angewendet, wo die Wörter *σοφία* und *ἡλικία* in der umgekehrten Ordnung stehen. Einige andere kleine Abweichungen übergehe ich mit Stillschweigen, da sie wenig Ausgezeichnetes in kritischer, oder exegetischer, Hinsicht enthalten.

Die Wahrheit dessen, was wir in diesem ganzen Abschnitt vernehmen, und was man, weil ein großer Theil davon unter die Wundererzählungen gehört, für einen Mythus erklärt hat, läßt sich auf verschiedene Weise ins Licht setzen. Im Allgemeinen kann man schon darauf ein Gewicht legen, daß sich das hier Mitgetheilte zu seinem großen Vortheil von ähnlichen Erzählungen in der Heidenwelt unterscheidet, und daß namentlich die Apocryphen des N. T. diesen Abstand noch mehr ins Licht setzen. Diese enthalten wirklich Mährchen, denen man Ausschmückung und absichtliche Erdichtung sehr deutlich ansehen kann. 7) Daß man dem Lucas hier keine absichtliche Entstellung zuschreiben könne, weil Gleichheit des Styls sich hier und in seinen übrigen Berichten findet, ist nicht bloß von Gersdorf, in der bekannten Schrift, gründlich dargethan, sondern auch seitdem bereits von mehrern bewährt gefunden worden. Ich füge aber auch solche aus dem Inhalt hergenommene Gründe hinzu, welche man in der Regel wenig hervorgehoben, oder wohl gar als Beweis für das Gegentheil gebraucht hat. Gleich in dem bekannten Lobgesang der

---

7) Vgl. Kleuker, über die Apocryphen des N. T. Hamburg 1798. 8. besonders S. 501—508.

Maria suchte man neuerlich grobe jüdische Vorstellungen zu entdecken, so sich den Beweis zu erleichtern, daß er der Mutter des Herrn in den Mund gelegt worden sey. [8]) Reinere jüdische Ideen muß er enthalten, indem es der fromme Israelit gar wohl fühlte, wie heidnisches Götzenwesen vor dem Herrn als ein Greuel erscheine, und wie daher, was auch Jesus mehrmals versichert, alles wahre Heil der Welt zuerst von den Juden ausgehen müsse. Dieser Gesang trift daher nicht nur mit dem bekannten Lobliede der Hanna 1 Sam. 2 in vielen Stücken zusammen, sondern es werden auch viele seiner Ideen in den Apocryphen des A. T. gefunden. [9]) Dies ist aber eine sehr weitreichende Bemerkung, denn wie sehr auch die reine israelitische Religion in Verfall gerathen seyn mochte, so konnte sie doch, so lange man an Gott, als an einen allweisen Weltregierer glaubt, nimmermehr aus allen Gemüthern verschwinden; ja in diesen mußten sich sogar, je näher sie dem N. T. standen, einzelne noch vollkommenere, dem Evangelium immer mehr verwandte, Strahlen erzeugen, grade wie in der neuern Geschichte des unsterblichen Luthers Reformation mitten in der verfallenen Kirche von einzelnen trefflichen Geistern durch einzelne merkwürdige Anklänge schon vorgebildet wurde. Nur so geschieht es, daß jene Apocryphen weder zu hoch, noch zu tief gestellt werden, und daß man ihre gehörige Beziehung zum N. T. findet. Freisinnig auf der einen Seite, und reich an tiefen religiösen Gefühlen auf der andern, möchte ich hier Luthers herrliche Vorrede auf das Buch Judith nennen. [10])

Sollte das bisher Gesagte nicht dazu dienen, theils zu zeigen, wie die sogenannten Lobgesänge Luc. 1 und 2 auf eine eigentlich sehr natürliche Weise, und ganz in dieser Gestalt, in frommen

---

8) Vgl. unter andern auch **Kuinoelii Comment.** zu dieser Stelle S. 296. — 9) Vgl. Judith 13, 17 mit Luc. 1, 54. V. 23 mit V. 42. V. 31 mit V. 48. Tobias 13, 79 mit Luc. 1, 47. Die letzten Gebete in Kap. 14 von Bekehrung der Heiden, wie bei Zacharias und Maria. — 10) Umfassend ist auch dieser Gegenstand in der bekannten Schrift bearbeitet worden: Bemerkungen über den Gebrauch der apocryphischen Bücher des A. T. u. s. w. von M. J. H. **Beckhaus**, Dortmund 1808. 8. So ist aber das Kapitel über die Heiden S. 68 ff. nur einseitig und nicht nach den von mir aufgestellten Ideen bearbeitet worden.

Gemüthern sich erzeugen mußten, theils darzuthun, wie leicht sie dem Gedächtniß eingeprägt und weiter fortgepflanzt werden konnten? Hätte Maria z. B. so gebetet, wie es häufig gewünscht worden ist, wo nämlich jedes jüdische Colorit verschwände, dann wäre gleich die bestimmteste Ursache da, die Aechtheit ihres Lobgesanges psychologisch zu bestreiten. Innere Gründe ihrer Rechtfertigung enthalten auch die Abschnitte, wo Kap. 2 die Hirten, dann wieder Simeon und die Hanna geschildert werden. Kaum möchten wir die Hirten V. 20 mit solcher Ruhe und innerer Herzensfreude zu ihren Geschäften zurückkehren sehen, wenn wir bloße Mythen vor uns hätten. Halten wir die Nachrichten von Simeon und Hanna gehörig zusammen, dann scheint es mir eben so außer Zweifel zu liegen, daß einer, der nicht wirkliche Geschichte mittheilte, die Sache ganz anders angefaßt, den Simeon, welcher doch die Hauptrolle spielt, bei weitem ausführlicher, die Hanna dagegen kürzer, als es wirklich geschehen ist, charakterisirt haben würde. Nur strenge Gewissenhaftigkeit, die nie anmaaßend zu werden droht, konnte bei dem ruhig stehen bleiben, was wirklich mitgetheilt worden ist.

Auch die Worte: *οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναι,* sind ganz dem Charakter Jesu angemessen, der sich unter solchen Umständen etwas unbestimmt äußern mußte, wie er denn selbst weit später seine große Bestimmung wohl zum öftern andeutete, aber auch Alles mit Sorgfalt vermied, wodurch eine unnöthige Bewegung entstehen, oder sein Leben sonst in Gefahr gerathen konnte. Schwerlich möchten wir auch die beiden Verse 19 und 51 lesen, wenn nicht dem Gesammten wirkliche Geschichte zu Grunde läge. Diese Verse enthalten den Schlüssel zu so manchen Erklärungen, die sonst fast unmöglich zu seyn scheinen. Man hat z. B. gefragt, wie es möglich gewesen sey, solche wunderbare Auftritte bei der Geburt Jesu erlebt zu haben, und dann wieder Aeußerungen zu thun, wie sie Luc. 4, 22 und in ähnlichen Stellen sich finden? Alles wird aber erklärbar, wenn man nicht vergißt, wie das Ganze ein Geheimniß der Familie blieb, und wie das Meiste absichtlich, und einem höhern Plane der Gottheit gemäß, in einstweilige Vergessenheit begraben werden sollte. Maria mußte das höchste Interesse finden, aber theils ihr weiblicher Charakter, theils ihr demüthiger Sinn, ließen es gar nicht

zu, daß sie die Nachrichten durch vielfache Erzählungen zu verbreiten suchte. Ich glaube noch außerdem, Maria sey frühzeitig, vielleicht durch einzelne Belehrungen, welche Jesus während seines Aufenthalts zu Nazareth ihr ertheilte, genauer mit dem Plan des Letztern bekannt gemacht worden. So nur erklärt sich Joh. 2, 3, da sie ja noch kein Wunder des Herrn gesehen hatte, also kaum mit einer Bitte der erwähnten Art sich an ihren Sohn wenden konnte.

Weit davon entfernt, zwischen Matth. 1. 2 und Luc. 1. 2 einzelne Widersprüche finden zu wollen, bin ich vielmehr der vesten Ueberzeugung, daß sich auch hier der Bericht des Einen am besten aus dem des Andern erklären lasse. Jene Flucht Christi nach Aegypten mußte der Natur der Sache nach ein Familiengeheimniß bleiben und zugleich eine Aufforderung für Maria und andere werden, von ähnlichen wunderbaren Auftritten im Leben Jesu vor der Hand so wenig, als möglich, öffentlich Gebrauch zu machen, sondern erst noch einen andern Zeitpunct abzuwarten. Dagegen mußte auch eben dieses Verschwinden des Kindes, und dann das, was Herodes in Ansehung der Kinder zu Bethlehem beschloß und ausführte, bei den Meisten die Vorstellung erzeugen, Jesus sey ganz gewiß mit jenen Kindern zugleich umgebracht worden. Wahrhaft groß sind die Begebenheiten Matth. 1. 2 und Luc. 1. 2 zu nennen, auch ganz dazu geeignet, tiefe und unvergeßliche Eindrücke auf die Gemüther zu machen, aber sie lagen nur zu der Zeit, wo Jesus sein Lehramt antrat, nicht in solcher Oeffentlichkeit da, wie wir sie heut vor unsern Augen erblicken. Jesus kehrt zwar mit seinen Aeltern aus Aegypten zurück und wohnt in Nazareth, wo er aber gewiß, außer von seinen Aeltern, nicht sehr beobachtet wurde, indem man auch dazu nicht die mindeste Veranlassung hatte. Konnten jene Hirten so ruhig zu ihren Geschäften zurückkehren; was hatte man dann wohl in entfernteren Gegenden, und nach Verstreichung eines größern Zwischenraums, für Veranlassung, einen Knaben zu beobachten, der allgemein für Josephs Sohn gehalten wurde? Was übrigens Matth. 1, 18 ff. erzählt wird, mochte schon deswegen nicht zur Kenntniß des Lucas kommen, weil dieser in der Regel nur solche Familienscenen mittheilt, welche das weibliche Geschlecht betreffen, und welche er von Maria, und andern frommen Frauen, gehört

haben mochte. Vgl. Luc. 2, 36 ff. 7, 12 ff. 7, 36 ff. 8, 42. 10, 38 ff. 11, 27 ff. 18, 1 ff. 21, 1 ff. 23, 27 ff. 55 ff. 24, 2 ff. [11]) Dies sind unleugbare Thatsachen, an welche wir die weitere Untersuchung anknüpfen müssen, wenn wir unnütze Hypothesen zu umgehen gedenken. Dem Schlusse also, daß unser Evangelist Vieles der Maria und ihren Freundinnen verdanke, daß ihm wenigstens unter so vielen andern muthmaaßlichen Quellen diese bei weitem am nächsten gelegen haben könne, wird man gewiß nichts Erhebliches entgegensetzen. Zum Ueberfluß bemerke ich außerdem, daß der Bericht über Joseph, welchen wir z. B. Luc. 2, 1 ff. lesen, mit dem, was Matth. 1, 18 ff. schreibt, ganz und gar nicht streitet, indem sich vielmehr beide Erzählungen gegenseitig ergänzen. Das was der eine Evangelist als Hauptsache hervorhebt, konnte sehr leicht bei einem andern als Nebenvorstellung in den Hintergrund treten. Lucas will z. B. Kap. 2, 1 ff. den eigentlichen Hergang der Geburt Jesu schildern und wie Maria dadurch überrascht worden sey, was aber Matthäus nicht thut, dem es genug war, gemeinschaftlich mit Lucas, und das dürfte wohl die Hauptsache seyn, den heiligen Geist als denjenigen zu bezeichnen, dem Christus seine Entstehung verdanke. Da also auch Lucas etwas Uebermenschliches in Jesu anerkennt, was auch aus andern wunderbaren Erzählungen seines Evangeliums hervorgeht, so möge dies noch eine Veranlassung abgeben, mit einigen Worten der Stelle Kap. 1, 16 zu gedenken.

Sehr richtig macht Gersdorf (S. 185) darauf aufmerksam, daß nur dem Lucas die hier vorkommende Phrase geläufig sey. Den von ihm angeführten Stellen muß aber auch noch Apg. 11, 21 beigefügt werden. In dieser zuletzt genannten Stelle und Apg. 9, 35 befinden sich die einfachen Worte ἐπὶ τὸν κύριον und gehen auf Jesum, wie solches der Zusammenhang klar zu erkennen giebt. Wird aber ἐπιστρέφω in der Apostelgeschichte auf

11) Sehr bemerkenswerth finde ich es auch, daß Lucas jene rührende Scene, Matth. 27, 19, mit Stillschweigen übergeht. Aber zwischen Pilatus Gemahlinn und zwischen Maria und ihren Freunden konnte ja kein vertrauliches Verhältniß Statt finden. Jene Erzählung floß daher auch nicht aus einer dem Lucas allein zugänglichen Quelle.

Gott bezogen, so heißt es allerdings nur ἐπὶ τὸν θεόν, nirgends aber, wie in unserer Stelle ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν. Dessenungeachtet glaube ich, daß diese Worte auf Gott gehen, und nicht auf Jesum bezogen werden dürfen. Wäre Letzteres die Absicht des Lucas gewesen, so würde er sich nicht bloß hier anders ausgedrückt, sondern auch den gleich folgenden V. 17 anders construirt haben. Das καὶ αὐτός in diesem Verse deutet doch wohl darauf hin, daß jetzt etwas gesagt werden soll, was an einen andern Gegenstand erinnert, als der in V. 16 beschriebene ist. Wäre nämlich in V. 16 schon von der Bekehrung zu Christo die Rede, so würde der 17. Vers nicht nur eine verkehrte Stellung einnehmen, sondern auch in einer solchen Verbindung ganz matt erscheinen. Wie natürlich dagegen: „Zu Gott wird er die sündhaften Menschen bekehren, und dann wird er noch obendrein, ausgerüstet mit Elias Geist und Kraft, vor dem Messias hergehen."

Von einer andern Seite her möchte sich aber auch die Erklärung rechtfertigen lassen, welche V. 16 auf Jesum bezieht. So hieß es z. B. V. 6 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, wo es auf Gott gehen sollte, V. 15 dagegen ἐνώπιον κυρίου, wo man an Jesum denken muß. Die Härte aber, welche in V. 17 bei dieser Erklärung übrigbleibt, läßt sich nur mildern, wenn etwas hineingetragen und der Sinn folgendergestalt bestimmt wird: „Viele von den Kindern Israel wird er zu Gott, dem Messias bekehren, und zu einem solchen Geschäfte ist er eben deshalb tüchtig, weil Elias Geist und Elias Kraft in ihm wohnen." Eine neue Schwierigkeit, womit diese Erklärung fast vergeblich kämpfen dürfte, liegt in den Schlußworten: ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον. Sollen diese Worte nur einigermaaßen einen leidlichen Sinn behaupten, so kann von dem V. 16 genannten Bekehrungsgeschäft eigentlich nicht viel übrigbleiben. Wohl aber stimmet es bei der zuerst aufgestellten Erklärung mit der eigenen Versicherung Jesu überein. Joh. 6, 37. 44. 65. [12])

---

12) Die ziemlich flache Argumentation von Bretschneider (Handbuch der Dogmatik 1. Aufl. S. 434 ff.) wird sich hiernach berichtigen lassen.

Zweites Hauptstück.

Die Taufgeschichte.

§. 4.

Johannes in seiner Wirksamkeit. Predigt und Taufe. Einweihung Jesu durch die Taufe. Versuchung.

Kap. 3 — 4, 14.

Kap. 3, 1. 2 ist dem Lucas eigenthümlich, und da man die Schwierigkeiten, vermöge welcher einzelne Angaben die Geschichte gegen sich zu haben scheinen, in Kündls Commentar hinlänglich beseitigt findet, so verdienen nur die Ursachen angegeben zu werden, aus denen sich diese Einleitung erklären läßt. Grade Lucas ist es, dem wir nach Apg. 19, 1 — 5 eine ausführlichere Nachricht über die Fortdauer der sogenannten Johannisjünger verdanken. Sehr natürlich kommt es mir daher vor, daß zu der Zeit, als er sein Evangelium schrieb, die frühere Geschichte des Täufers, und zwar um jener fortdauernden Secte destomehr Ansehen zu geben, durch fabelhafte Ausschmückungen entstellt, also neben den Angaben eines Matthäus und Marcus, welche das Auftreten Johannis nur im Allgemeinen (ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις κ. τ. λ.) berühren, eine besondere Zeitbestimmung immer nöthiger wurde. Mit einer Umständlichkeit, welche jeden in seiner Lage nicht bloß zur Prüfung des Gesagten aufforderte, sondern auch seine Bedürfnisse am ersten befriedigen konnte, leistet der Schriftsteller dieser Anforderung Gnüge. Ja, damit ist er noch nicht zufrieden, sondern er setzt auch auseinander, wie Johannes (V. 2) keineswegs aus eigener Macht aufgetreten sey, sondern einen gemessenen Befehl dazu von Gott selbst empfangen habe. Sehr genau steht hiermit in Verbindung, daß durch eine solche Einleitung dem nachfolgenden Bericht, welcher der freimüthigsten Prüfung unterworfen wird, die größte Glaubwürdigkeit zugesichert wurde.

V. 3 κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν von Matthäus abweichend, stimmt nicht bloß mit Marcus 1, 4, sondern auch mit dem paulinischen Sprachgebrauch zusammen,

verräth also einen Schriftsteller, der nicht bloß den Hergang der Sache erzählt, was bei Matthäus der Fall ist, sondern eine Vorstellung vesthält, welche sich unter den Aposteln dogmatisch über die Johannistaufe ausgebildet hatte. Matthäus, als Referent, hat die zu Johannes hinausströmende Menge im Auge, Lucas dagegen bemüht sich, gleich das eigentliche Wesen jener Taufe anzugeben, und zwar so, daß sie nie mit jener andern, im Namen Jesu, wo die ersten Christen den heiligen Geist empfingen, verwechselt werden konnte. Vergl. die bekannten Reden des Paulus Apg. 13. 19.

Matth. 3, 3 bleibt bei seiner bekannten Manier, eine Erfüllung älterer Weissagungen anzudeuten, abweichend davon ist schon Marcus, welcher gemeinschaftlich mit Lucas schreibt ὡς γέγραπται u. s. w., worin die Erfüllung einer Weissagung grade nicht nothwendig liegt, auch dadurch sich von Matthäus und Lucas entfernt, daß er erst die Stelle Maleachi 3, 1 dem Hauptcitate vorangehen läßt.

Luc. 3, 5. 6 φάραγξ sonst nirgends im N. T., vgl. Josua 15 mehrmals, und Jesaias 40, 5 in den LXX, mit welchen auch die Formel V. 6 καὶ ὄψεται u. s. w. ganz übereinstimmt. Man bemerke, wie gern Lucas da, wo es die Wahrheit nur immer gestattet, namentlich wenn Stellen aus den spätern jüdischen Schriften angeführt werden, die freiere Citationsmanier nach den LXX liebt, und grade hierin sich dem Paulus anschließt. Gern pflegt er auch der Berge zu gedenken, und um so erwünschter mußte es ihm seyn, diese beiden Verse (5. 6) ganz geben zu können. Doch davon Kap. 6, 12.

Die Schilderung der äußerlichen Lebensweise eines Johannes, welche Matthäus V. 4 und Marcus V. 6 geben, übergeht unser Schriftsteller, und zwar aus dem Grunde, weil es stets außer seinem Plan liegt, dessen zu gedenken, was an jüdische Gebräuche erinnert, welche erst nach Moses Zeiten entstanden sind. Geschieht es ja zuweilen, so faßt er sich kurz, und beobachtet einen andern Gang, als Matthäus. Gewiß wird man auch die Erzählung bei Lucas, wenn man V. 6 und 7 im Zusammenhange betrachtet, gerundeter, als bei den übrigen finden.

V. 8 καρποὺς ἀξίους ist eigentlich gegen die Manier des Lucas, indem er καρπός niemals, mit einem Adjectiv verbunden, im Plural gebraucht.

Die wörtliche Gleichheit bei Matthäus und Lucas aber berechtigt ganz zu dem Schluß, daß wir hier den eigentlichen Kern von der Lehre des Predigers in der Wüste erhalten haben. Der Eindruck seines Vortrags war theils zu überraschend, theils zu erschütternd, als daß man sich nicht auch die einzelnen Worte hätte merken sollen.

Matthäus δόξητε, Lucas ἄρξησθε λέγειν. So schreiben beide nirgends wieder, auch kein neutestamentlicher Schriftsteller, man müßte denn μὴ δοκεῖτε Joh. 4, 45 und μή τις μὲ δόξῃ 2 Kor. 11, 16 hieherrechnen. Die Stelle aus Johannes ist besonders merkwürdig, indem sie Jesum fast ganz unter den nämlichen Umständen, wie hier den Täufer, darstellet. Diesem gemäß trage ich kein Bedenken, dem Ausdruck des Matthäus den Vorzug einzuräumen.

V. 10—15 lesen wir Worte, welche bloß dem Lucas angehören, welche aber auch ganz mit der universellern Tendenz seines Evangeliums übereinstimmen. Grade durch diese Worte wird aber auch der Zusammenhang mit dem Folgenden, Matthäus V. 11, Marcus V. 7 und Lucas V. 16 viel schärfer hervorgehoben und wegen V. 15 sogar Licht über Joh. 1, 19 ff. verbreitet.

V. 11 μεταδίδωμι auf jeden Fall ein selbst gewählter Ausdruck, der in den Evangelien gar nicht, sondern nur in den paulinischen Briefen vorkommt. ὁμοίως ποιείτω außer Joh. 5, 19 bloß dem Lucas eigen, man vergl. z. B. den bekannten Ausspruch Christi 6, 31 mit Matth. 7, 12.

V. 13 διατάσσω außer Matth. 11, 1, dem Lucas und Paulus eigenthümlich, ersterer schreibt auch allein μηδὲν πλέον, vergl. Apg. 15, 28, welche Stelle auch sonst eine treffende Parallele bildet. στρατεύω nur Lucas (V. 14) unter den Evangelisten, dann am meisten Paulus; vgl. besonders 1 Kor. 9, 7. Dasselbe gilt von ὀψώνιον.

V. 15 μήποτε αὐτὸς εἴη nirgends so im N. T. V. 16 darf man das ἀπεκρίνατο nicht mit vielen Auslegern für überflüssig erklären, sondern es bildet wegen des 15. V., wo stille Fragen genug vorkommen, eine sehr zierliche Verbindung der Ideen.

εἰς μετάνοιαν läßt Lucas (V. 16) weg und das sehr recht, weil sonst der Gegensatz ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί auch noch eine Endursache angeben müßte.

Lucas schreibt V. 16 λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, beinahe eben so Johannes, Matthäus aber τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Der Sinn bleibt sich zwar gleich, aber eleganter muß man den Ausdruck des Lucas nennen. Bei weitem wichtiger sind die Worte ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, da wir eine ähnliche Redensart sonst nirgends finden. Morus, im Commentar zu dieser Stelle, hilft sich am leichtesten, indem er Apg. Kap. 2 zu berücksichtigen befiehlt. Aber damit ist freilich die Frage noch lange nicht beantwortet, wie Johannes, dem Jesus selbst nicht einmal die vollständigste Einsicht in seinen Plan zuschreibt, einen so gar speciellen Zug aus der Geschichte der Apostel angeben konnte. Ich selbst verstehe unter dem Feuer keineswegs die Strafe der Bösen, wie es unsere gewöhnlichen Ausleger nehmen, denn dagegen streitet der wesentliche Begriff der Taufe, welche nie als Strafgebrauch betrachtet wird, dann besteht aber auch eine solche Ansicht nicht mit den Gegensätzen des Johannes. Christi Taufe setzt er der seinigen entgegen; so wie aber die seinige nur Wohlthätiges bezweckte, so mußte dieses von der Taufe Jesu in einem noch viel höhern Sinne gelten.

Daß Johannes wirklich eigene, sonst nirgends im N. T. gebräuchliche Redensarten hatte, sieht man auch aus Joh. 1, 29. Es kommt in diesem Augenblick wenig darauf an, wie die eben angeführte Stelle von dem Gotteslamm erklärt wird, da jede Auslegung doch die Bestätigung enthält, der Täufer habe hier eine ganz eigenthümliche Ansicht über den Beruf des Erlösers zu erkennen gegeben. Diesem gemäß dürfen auch die Worte bei Matthäus und Lucas ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί nicht aus andern Vorstellungsarten, welche neutestamentliche Schriftsteller von dem πῦρ haben mochten, erklärt, sondern sie können nur als Ausdruck einer dem Johannes vorzugsweise eigenen, ihm nicht erst in den Mund gelegten, Idee betrachtet werden.

Ich denke mir aber den Zusammenhang so: Johannes spricht von einem Abhauen des unfruchtbaren Baumes, den man ins Feuer werfe. Schon hier findet eine tropische Beziehung Statt, und großen Männern, wirklich erhabenen Geistern, ist es ganz

eigen, daß sie schnell und mit einer bewunderswürdigen Gewandheit von einem Bilde auf das andere übergehen.

Wie soll nun aber der heilige Geist und das Feuer von einander geschieden werden, worauf Scholt[1]) aufmerksam gemacht hat? Bemerkt man indeß, daß Jesus überhaupt den heiligen Geist, vermöge dessen eine noch größere Umwandelung in den Seelen vorgehen sollte, als solche durch jene nur vorbereitende Taufe am Jordan bezweckt werden konnte, nicht mitgetheilt, sondern diesen seinen Jüngern erst nach seiner Entfernung von der Erde verheißen hat, so ist man auch genöthigt, über die Lebenszeit Jesu hinauszugehen und an die große Begebenheit zu denken, wo die Jünger des Herrn durch den heiligen Geist und durch Feuer die höhere Weihe empfingen. Diese Erklärung, wenigstens in Ansehung des heiligen Geistes, bestätigen Jesus und Petrus, auf deren Auctorität wir uns um so sicherer berufen dürfen, da wohl niemand im Ernste behaupten wird, daß Lucas, einstimmig mit Matthäus, dem Täufer fremde Worte in den Mund gelegt habe. Vgl. Apg. 1, 5. 11, 16.

Daß der Täufer aber auf der einen Seite nicht völlig in den ganzen Umfang des Planes Jesu schauen und auf der andern gleichwohl solche prophetische Blicke in die Zukunft werfen konnte, hat nicht bloß die Analogie der ältern Propheten für sich, sondern möchte sich auch aus Joh. 1, 29 und aus andern Gründen begreiflich machen lassen. Als einen natürlichen Grund, der jedem frommen Israeliten zum öftern vorschwebte, führe ich die unter Blitz und Donner geschehene Gesetzgebung auf Sinai an. Was mochte man sich leichter denken, als daß die eigentliche Stiftung des neuen Gottesreiches, als deren Urheber Jesus Christus erscheint, auf eine ähnliche Art geschehen müsse? Wer indeß hier die Einwendung machen wollte, daß unter solchen Umständen die Sprache des Johannes, wenn man sie auf ein so bestimmtes Factum der Zukunft beziehe, sehr gewagt und anmaaßend erscheine, indem ja doch ein anderer Hergang der Sache als möglich gedacht werden konnte, dem gebe ich zur Antwort, daß die ganze Lehre und Handlungsweise des Täufers überhaupt gar nicht vom

1) Vgl. Dissert. in locum Matth. 3, 7—12. Jen. 1814; und dann wieder in seinen Opusculis 2, S. 198.

Stolze freigesprochen werden kann, so lange man die Annahme verschmäht, daß eine ihm gewordene höhere Erleuchtung den ersten Impuls zu seinem Wirken abgegeben habe. Wie überall, so wird auch hier zuletzt eine Wechselwirkung zwischen der Natur und der Offenbarung ans Licht treten.

V. 17. *οὗ τὸ πτύον* u. s. w. schreitet nun in der gehörigen Gradation fort, wenn man die von mir aufgestellte Erklärung zulässig findet, sinkt aber bis zur Tautologie herab, wenn man schon bei der Geistes- und Feuertaufe an eine Läuterung der Frommen und an eine Bestrafung der Bösen zu denken besiehlt. Merkwürdig, daß auch hier die Bilder aus damals so nahe liegenden natürlichen Umständen hergenommen sind, und daß dann wieder die Schilderung mit den eigenen Aussagen Jesu zusammentrift. Vgl. Matth. 13, 37 ff.

V. 18 läßt es nicht bloß bedauern, daß ein großer Theil der Predigt von Johannes für uns verloren gegangen ist, sondern in diesen Worten finden wir auch ein schönes Zeugniß für die Glaubwürdigkeit des Lucas, welcher nur so viel mittheilt, als er mit Gewißheit zu verbürgen vermochte.

Das V. 19. 20 Angefügte, wodurch die spätere Geschichte anticipirt wird, charakterisirt ganz unsern Schriftsteller, der auch hier seiner Erzählung eine gewisse Rundung zu geben bemüht ist, indem die eigentliche persönliche Wirksamkeit des Johannes jetzt schließt, die Lebensgeschichte Jesu aber von nun an eröffnet wird. Wie viel findet man auch in wenig Worten über Herodes, dessen im Eingange dieses Abschnitts gedacht worden war. Die Taufe Jesu anlangend, zeichnet sich schon die Einleitung unseres Schriftstellers aus, indem er nicht mit Matthäus *τότε*, auch nicht mit Marcus *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* sagen mag, sondern, da sich keine bestimmte Zeitangabe, wie er sie 3, 1. 2 mittheilt, geben läßt, im Allgemeinen bemerkt *ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν*. V. 21 *προσευχομένου* bloß bei Lucas, der gern jede Gelegenheit benutzt, um Jesum in der Gestalt des Betenden, namentlich in der freien Natur, darzustellen. Daß der heilige Geist sich in der Gestalt einer Taube auf Jesum niedergelassen habe, wird V. 22 noch durch die Worte motivirt *σωματικῷ εἴδει*. Das erstere Wort kommt nur bei Lucas vor, das adv. *σωματικῶς* aber auch bei Paulus, Kol. 2, 9, welche Stelle in anderer

Hinsicht als Parallele gebraucht werden kann. εἶδος noch in unserm Evangelium 9, 29, woraus man um so deutlicher sieht, daß Lucas an eine wirkliche körperliche Gestalt gedacht habe. Besonders nehme man εἶδος Joh. 5, 37 zu Hülfe, wo Christus offenbar auf die jetzt vor uns liegende Erzählung anspielt. So konnte er zu den Juden nicht sprechen, wenn sich bei seiner Taufe Gott bloß durch Blitz, Donner u. s. w. offenbaret, also auf die nämliche Weise angekündigt hätte, wie die Juden schon mehrmals davon Zeugen gewesen waren. Täuscht mich nicht alles, so dienen die angeführten Worte unsers Schriftstellers dazu, theils die Möglichkeit der göttlichen Offenbarung für manchen damals Ungläubigen anschaulicher zu machen, theils der Glaubwürdigkeit der Geschichte einen stärkern Nachdruck zu verschaffen.

Johannes hat nicht bloß καταβ. mit den übrigen Evangelisten gemein, sondern setzt auch noch (1, 32) καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν hinzu. Dadurch soll aber ganz und gar keine abweichende dogmatische Vorstellung begründet werden, sondern man kann sich bald überzeugen, daß μένω unter die Lieblingsausdrücke des Johannes gehört, dieserhalb aber bei jeder nur möglichen Gelegenheit seine Anwendung findet.

Die Erklärung der Stimme vom Himmel drückt Lucas etwas anders aus, statt ἐν ᾧ, ἐν σοὶ ηὐδόκησα, was gewiß als kräftiger betrachtet werden muß, indem die Wiederholung eines und desselben Pronomen nie ohne Verstärkung gedacht werden kann.

V. 23 läßt es sich von selbst erwarten, daß der Schriftsteller, welcher etwas aus dem Leben des zwölfjährigen Knaben Jesus mitgetheilt, der zu Anfange des gegenwärtigen Kapitels eine so genaue chronologische Angabe geliefert hatte; auch da, wo Jesus für einen ganz neuen Beruf eingeweiht wurde, das Alter desselben nicht werde verschwiegen haben. Bei dieser einfachen Erklärung bedarf es nicht jener künstlichen Wendungen, zu welchen Paulus in seinem Kommentar zu dieser Stelle und andere ihre Zuflucht nehmen. Daß dann Jesus für einen Sohn Josephs gehalten wurde, kann um so weniger befremden, da dasselbe auch die übrigen Evangelisten berichten. Die Anfügung der Geschlechtstafel endlich möchte ich mit Schleiermacher (Ueber die Schriften des Lucas S. 50 ff.) keineswegs eine Einklemmung nennen, sondern der Natur der Sache um so angemessener finden, da sie

jetzt grade den Abschnitt schließt, welchen Jesus vor seiner Einweihung zum künftigen großen Beruf verlebt hatte. Ich wage es sogar, mich noch einmal auf das Buch Ruth zu berufen, dessen ich schon früher gedachte, und in welchem man ebenfalls das merkwürdige Geschlechtsregister hinten erst angefügt findet. Die Art, wie es dem des Matthäus widerspricht, kann erst unten beleuchtet und einigermaaßen aufgehellt werden. Da Lucas, wie wir schon sahen, Citationen nach den LXX liebt, diese aber grade in Ansehung der Geschlechtsregister vielfältig vom hebräischen Texte abweichen, so darf man sich im Voraus nicht zu sehr an manche Differenzen stoßen. Der Schluß würde aber sehr übereilt seyn, daß ein Schriftsteller, der sich auf diese Weise in Kleinigkeiten geirrt habe, auch in bedeutendern Dingen entweder die Wahrheit nicht zu sagen wisse, oder solche absichtlich zu entstellen suche. Bei Wahrnehmung aller Spracheigenthümlichkeiten biblischer Schriftsteller wird man sich bald überzeugen, daß solche nie etwas von dem Wesen des Evangeliums erschüttern. Worte, die Jesus als solche sprach, welche wie ein Saamenkorn tief in die Herzen fallen sollten, hatten sich immer so eingeprägt, daß sie oft auf eine bewundernswürdige Art von allen Evangelisten gleichmäßig wiedergegeben wurden. Vgl. hier: „Dies ist mein lieber Sohn" u. s. w. Ist jeder Schriftsteller der beste Erklärer dessen, was er gesagt hat, so wollen wir dieses auch auf den unsrigen übertragen, und auf etwas anwenden, was bis jetzt viel zu wenig beachtet wurde. Unter allen Schriftstellern des N. T. ist Lucas der einzige, welcher jene merkwürdige Begebenheit von der Bekehrung des Paulus in einer und derselben Schrift dreimal (Apg. 9. 22. 26) und immer wieder anders erzählt hat. Hieraus kann der Nachdenkende lernen, erstlich in welchen Dingen es Lucas nicht so genau mit den Worten genommen, zweitens, welche Art, eine Harmonie zwischen ihm und andern biblischen Schriftstellern zu begründen, er selbst auf diese Weise sich verbeten hat, und drittens endlich, wie in dem eigentlichen Hergang der Thatsache trotz jener abweichenden Darstellung nicht das mindeste geändert wird. Oder will es jemand leugnen, daß der Zustand eines Paulus, der eigentliche Urheber seiner Bekehrung, und die Mittel, deren sich dieser bediente, so wie die Folgen, die mit einer so merkwürdigen Thatsache in Verbindung standen, in den drei angeführten Kapi=

kein ganz gleichmäßig erscheinen? Daß übrigens jene scheinbaren Widersprüche die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller, und namentlich ihren unbefangenen frommen Sinn vielfältig bewähren, ist schon mehrmals erinnert worden.

Die Versuchungsgeschichte gehört offenbar zu den Abschnitten der heiligen Geschichte, welche ein hohes Interesse gefunden hatten und ein solches bei der weitern Ausdehnung der christlichen Gemeinden immer mehr finden mußten, vgl. Hebr. 2, 18. Eigenthümlich ist aber dem Lucas die Einleitung, die Anordnung und der Schluß dieser Begebenheit. Nach ihm verläßt Jesus, voll vom heiligen Geiste, den Jordan, und dann wird er erst von dem πνεῦμα in die Wüste geführet. Auch des Matthäus Worte: πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου läßt Lucas weg, und statt dessen sagt er gleich bestimmter, daß er vierzig Tage hindurch vom Teufel versucht worden sey, auch während dieser Zeit ganz und gar nicht etwas gegessen habe. Lucas drückt sich daher gleich so aus, daß gewissen Ergänzungen, zu welchen allenfalls Matthäus noch die Hand bietet, auf Seiten des Interpreten gar kein Raum übriggelassen wird. Fassen wir die Erzählung unseres Schriftstellers gehörig auf, so unterscheidet sie sich auch auf eine andere Weise von der des Matthäus, denn ich sehe nicht wie man den Worten V. 3 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος einen richtigen Sinn unterlegen will, wenn nicht das Vorhergehende von einer innern, das nun Folgende aber von einer äußerlichen Versuchung verstanden wird. Oder man könnte sagen V. 2 beziehe sich auf solche Versuchungen der Seele Christi, die er andern gar nicht schildern konnte, V. 3 ff. aber auf diejenigen, welche in einem bestimmteren Verhältniß zu seiner Thätigkeit als Messias standen.

Der erste Act in dieser merkwürdigen Geschichte wird von beiden Schriftstellern ziemlich gleichlautend geschildert, denn die Differenz zwischen ἄρτοι und ἄρτος ist nur unerheblich zu nennen. Mehr Nachfrage ist dagegen wegen der verschiedenen Aufeinanderfolge der Versuchungen entstanden. Daß aber Lucas den dritten Act bei Matthäus zum zweiten macht, scheint mir daraus erklärt werden zu müssen, daß unser Schriftsteller überhaupt auf die zweckmäßigste Anordnung sieht, wo also die Wüste und der Berg sehr nahe an einander liegen, und dann daß er, wie wir bereits anmerkten, auf eine andere Art, als die übrigen Evangelisten,

so gern des Aufenthaltes Jesu auf Bergen gedenket. Behält man die innere Beschaffenheit der Versuchungen im Auge, auch dann wird die Anordnung bei Lucas gewiß eben so natürlich, wo nicht noch natürlicher, als bei Matthäus erscheinen. Zuerst eine Aufforderung zum Vertrauen auf eigene Kraft, dann die blendenden Reize der Welt, und endlich, da beides seine Wirkungen verfehlt, ein Angriff von einer ganz andern Seite, Aufforderung zu einem vermessenen Vertrauen auf den Höchsten, bei welchem man in seiner eigenen Person einen vorzüglichen Liebling der Gottheit erblickt. Es ist gewiß sehr richtig, wenn wir diejenige Versuchung die höchste und die gefährlichste nennen, bei welcher es darauf abgesehen ist, den Menschen in einer eingebildeten Frömmigkeit zu bestärken, ihn in eine solche Sicherheit einzuwiegen, bei welcher irgend eine Gefahr von ihm nicht einmal geahndet wird. Um jeder falschen Deutung vorzubeugen, drückt sich Lucas V. 5 sehr bestimmt so aus: τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου. So wahr es nämlich auch seyn mag, daß ἡ οἰκουμένη eben so gut, als πᾶσα οἰκουμένη den ganzen Weltkreis bedeuten kann, so darf doch diese Bedeutung theils wegen Apg. 17, 6, theils wegen des Zusatzes ἐν στιγμῇ χρόνου nicht angenommen werden. Luc. 2, 1 steht sogar πᾶσα dabei, und jedermann weiß, daß nicht an die ganze Welt gedacht werden könne. Bei weitem schwieriger lauten die Worte: ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, καὶ ᾧ ἐὰν θέλω, δίδωμι αὐτήν. Nirgends finden sie sich in einer ähnlichen Stellung im N. T. so wenig, als man der Vorstellung begegnet, es sey dem Satan die Herrlichkeit eines Weltreichs zur Beherrschung und freien Vertheilung überlassen worden. Mit Recht glaube ich daher hier eine bloß lügenhafte und affectirte Sprache annehmen zu müssen, da der Versucher sich ohnehin nicht entblödet, die Schrift zu verdrehen und sonst durch seine Zumuthungen sich in dem gehässigsten Lichte darzustellen. Zu einer größern Anschaulichkeit wird aber auch hier die Erzählung des Lucas erhoben, und seine Leser sollten denken, daß der Verführer keineswegs die Macht über den herrlichen Erdkreis besitze, sondern solche sich selbst nur beizulegen, auf eine unverschämte Weise sich anzumaaßen suche.

Den letzten Act der Versuchung eröffnet Lucas nur mit den einfachen Worten εἰς Ἱερουσαλήμ, nicht wie Matthäus εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, indem er nämlich alles vermeidet, wodurch soge-

nannten Judenchristen etwas Angenehmes gesagt werden konnte. V. 10 wollte wohl der Schriftsteller durch das Vorangeschickte τοῦ διαφυλάξαι σε für das gleich Folgende eine nähere Erläuterung geben; also ein neuer Beweis von seiner Manier, die Erzählung möglichst anschaulich zu machen, wohin offenbar auch das dem neunten Verse beigegebene ἐντεῦθεν gehöret.

Lange konnte ich es mir nicht erklären, woher es kommen möge, daß Lucas, der doch sonst so gern Geschichten erzählt, in welchen Engel als thätig erscheinen, dessen nicht gedenket, was Matthäus V. 11 mitgetheilt hat. Jetzt finde ich den Grund dieser Auslassung bloß in der umgekehrten Stellung der Begebenheiten, wo es der Schriftsteller wohl fühlte, daß es nicht gut passe, wenn die Engel auf den Zinnen des Tempels als dienend erscheinen sollten. Lucas sucht auch weder in seinem Evangelium noch in der Apostelgeschichte so im Allgemeinen wie Matthäus a. a. O. und Joh. 1, 51 das Geschäft der Engel zu bezeichnen, sondern genau die Art ihrer jedesmaligen Wirksamkeit namhaft zu machen. Daraus erklärt sich vielleicht, warum er in der Auferstehungsgeschichte und bei der Himmelfahrt Jesu lieber ἄνδρες schreiben wollte, wenn er nicht gar auch an andere Wesen, als an Engel, gedacht hat. Das Rücksichtnehmen auf die Verklärungsgeschichte würde uns z. B. gleich die Erlaubniß ertheilen, an etwas anderes, als grade an Engel uns zu erinnern.

V. 13 lesen wir nun den eigentlichen Schluß der Versuchungsgeschichte, wo die Worte ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ noch einer Erklärung bedürfen. Die beiden letzten Worte bloß noch einmal im N. T., Apg. 13, 11, woraus wir zugleich sehen, daß hier von einer unbestimmten Zeit die Rede ist. Die Stelle wird nothwendig ihre Dunkelheit behalten, da wir eine der hier vorgetragenen Begebenheit äußerlich ähnliche in der ganzen evangelischen Geschichte vergeblich suchen. Bloß aber die vielen Feinde Jesu im Auge zu behalten, welche sich ihm nachmals so häufig widersetzen und mit Recht als die eigentlichen Werkzeuge des Teufels betrachtet werden, scheint doch etwas zu entfernt zu liegen. Ich weiß daher nichts besseres zu geben, als wenn ich, Jesum überhaupt als Vorbild seiner Verehrer betrachtend (Hebr. 2, 18), hier den Lucas die große Idee vortragen lasse, daß der Heiland zwar durch jene berühmte Versuchungsgeschichte

zu seinem Lehramt eingeweiht, aber noch keineswegs über alle heftige Angriffe des Satans für die Zukunft erhoben seyn sollte. Von einer immerwährenden Wachsamkeit, von einem steten Fertigseyn zum Streite ist ja so häufig bei Paulus, und sonst in den Ermahnungen an die ersten Christen die Rede. Wäre daher Jesus seinem Widersacher gleich bei der ersten Versuchung für immer los geworden, dann konnte eigentlich sein Kampf in der Niedrigkeit nicht einmal so groß, als der anderer Christen genannt werden. Zu welcher lebendigen Anschauung gestaltet sich auch hier unsere Erzählung!

V. 14 schließt dieses Hauptstück insofern auf eine sehr würdige Weise, weil man daraus deutlich sehen kann, Jesus habe innerlich durch jene Versuchung in der Wüste von der höhern Fülle des Geistes nichts verloren, äußerlich aber von nun an ein immer größeres Ansehen gefunden; ganz dem Charakter des Lucas angemessen. Die Worte *καὶ φήμη ἐξῆλθε* u. s. w. beziehe ich, um des folgenden 15. V. willen, auf das, was bereits erzählt worden ist, auf die Taufe und Versuchung, nicht auf Dinge, die entweder hier gar nicht erzählt sind, oder erst in dem Folgenden mitgetheilt werden. Die Worte V. 23 *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα* u. s. w. widersprechen meiner Ansicht nicht, wenn man sie nur auf den 15. und nicht auf den 14. V. bezieht. Im 15. giebt der Schriftsteller allerdings zu erkennen, es sey Manches vorgefallen, was er unerwähnt gelassen habe. Dieses Hauptstück wird bald mit dem 14., bald wieder mit dem 15. V. geschlossen; ich halte aber das Erstere für passender.

Die syrische Uebersetzung drückt 3, 1 *τῆς ἡγεμονίας* durch ܕܡܠܟܘܬܗ aus, um jeder Mißdeutung vorzubeugen. V. 4. ܘܬܪܨܘ ܒܦܩܥܬܐ ܫܒܝܠܐ ܠܐܠܗܢ et dirigite in planitiem semitas Deo nostro. V. 5. ܪܡܬܐ ܠܡܟܝܟܘܬܐ ܘܐܬܪܐ ܚܣܩܐ ܠܦܩܥܬܐ tumulus in humile, et locus asper in planitiem. Der Uebersetzer zieht hier die ganz sinnliche Bezeichnung vor, während das Original solche Worte gebraucht, welche einen eigentlichen und einen uneigentlichen Sinn einschließen. Das *πράσσετε* V. 13, welches Luther gut übersetzt, drückt auch der

Syrer recht passend aus, indem er ܬܬܠܡܘܢ und vorher ܬܬܒܥܘܢ gebraucht, nolite plus exigere, quam exigere potestis. V. 14 *στρατευόμενοι*, ܦܠܚܝ ܐܣܛܪܛܝܘܛܐ, cultores militiae. *διασείσητε* durch ܥܝܩ molestus fuit, *συκοφαντήσητε* durch ܛܠܡ oppressit. Dies letztere Wort mochte ihm besonders Schwierigkeiten verursachen, indem er 19, 8, wo es außer unserer Stelle nur noch vorkommt, wieder durch ein anderes ausgedrückt hat. Selbst Luther dringt nicht tief genug in das Original ein „Thut niemand Gewalt oder Unrecht". V. 16 für *ἅπασι* bloß ܠܗܘܢ hinter *ἔρχεται δέ* noch ܒܬܪܝ post me. V. 17 fügt er gar nicht übel ܐܝܕܗ? qui tenet scil. ventilabrum hinzu, indem derselbe Ausdruck auch Hebr. 1, 3 von ihm gebraucht wird. In der Parall. Matth. 3, 12 ist aber jener Zusatz weggeblieben. V. 18 für *παρακαλῶν* bloß einfach ܡܠܦ docebat. V. 23 umgeht die Schwierigkeiten des Grundtextes auf folgende Weise: ܗܘ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܐܝܟ ܒܪ ܫܢܝܢ ܬܠܬܝܢ * ܘܡܣܬܒܪ ܗܘܐ ܒܪ ܝܘܣܦ ܒܪ ܗܠܝ ipse autem Iesus erat quasi filius triginta annorum. Et putabatur filius Iosephi, filius Eli, scil. qui erat. Jedesmal findet man nun in der Genealogie ܒܪ vorgesetzt, bis er V. 38 schließt: ܒܪ ܐܕܡ ܕܡܢ ܐܠܗܐ, filius Adami, qui est ex Deo. Am einfachsten erklärt man diese Worte aus dem in der syrischen Uebersetzung vorherrschenden Geiste, vermöge dessen sie es sich angelegen seyn läßt, jede Dunkelheit zu entfernen, und da ergab es sich denn sehr bald, daß Adam nicht in dem Sinne, wie die Vorhergehenden ein Sohn Eli u. s. w. hießen, ein Sohn Gottes genannt werden könne. Eine subtile Erklärung von der durch das Ganze durchschimmernden Gottheit Christi wird ohne Grund angenommen.

Kap. 4, 1 sind die an sich nicht zweideutigen Worte *ἐν τῷ πνεύματι* in der syrischen Uebersetzung noch mehr veranschaulicht worden ܘܕܒܪܗ ܪܘܚܐ et duxit eum spiritus. V. 5 *ἐν στιγμῇ χρ.* ܒܙܒܢܐ ܙܥܘܪܐ modico tempore, wahrscheinlich

um das Auffallende des Wortsinnes um etwas zu vermindern. V. 11 passender [illegible] in ulnis suis statt ἐπὶ χειρῶν, V. 13 stehen die Versuchungen im Plural.

Wenden wir uns nach dieser exegetischen Darlegung noch zur philosophischen Rechtfertigung dieses Abschnittes, so ist hierbei Folgendes zu bemerken. Alle Evangelisten stimmen darin überein, daß jene Stimme bei der Taufe Christi nicht etwa innerlich die Ueberzeugung des Erlösers bevestigen, sondern vielmehr öffentlich vor der Welt ihn beglaubigen, das nöthige göttliche Ansehen zu seinem großen Lehramte ihm verschaffen sollte. Hiervon müssen wir ausgehen, und mit Rücksicht auf diese Wahrnehmung jede etwa entstehende Schwierigkeit zu lösen suchen. Die Erklärung derer, welche das Ganze für einen Vorfall in der Seele Christi halten, erscheint ganz unzulässig; sie braucht daher auch nicht erst wieder vorgetragen oder bestritten zu werden. Auch die Analogie der Taufe ist einer solchen Erklärung entgegen; und besonders der Umstand, daß die darauf folgende Erzählung von der Versuchung Christi kaum auf eine passende Weise zu erklären wäre, wenn die Taufe das schon bezweckt hätte, was erst durch die Versuchung erreicht werden sollte. In der Taufe ist es eigenthümlich, uns in eine neue Religionsgesellschaft einzuführen, äußerlich uns als Mitglieder derselben kenntlich zu machen. Jesus selbst ist eben im Begriff, eine solche Gesellschaft zu stiften, und die Taufe als Einweihungssacrament anzuordnen; daher mußte er denn nicht bloß selbst getauft, sondern auch feierlich bestätigt werden; es mußte eine außerordentliche Erklärung von Seiten Gottes erfolgen; dies um so mehr, da Johannes in so großem Ansehen stand, daß trotz jener öffentlichen Erklärung immer noch einzelne übrig blieben, welche ihn als den rechten Meister ehrten.

Das eigentliche Wie des Hergangs wird natürlich dadurch in seiner Erklärung bedingt, wie wir überhaupt die Wundererzählungen des N. T. aufzufassen suchen, und es ist hier völlig genug, an die Schwierigkeiten erinnert zu haben, welche bei einer bloß natürlichen Erklärung gar nicht gehoben werden können. Klar liegt es zuerst vor unsern Augen, daß die Erzähler die Taufe Jesu von jeder andern unterschieden, daß sie also auch solche nur deshalb der Erwähnung werth geachtet haben, weil sie in ihr

einen höhern Zusammenhang mit dem ganzen Werke Jesu entdeckten. Wie unwahrscheinlich, wenn wir gleich bei drei Evangelisten eine Täuschung u. dergl. voraussetzen sollen! Die Art, wie sich Gott offenbaret, die Erklärung, welche er über Jesum giebt; alles finden wir mit solcher Uebereinstimmung erzählt, daß jeder Versuch, dieses Factum natürlich zu erklären, bei weitem wunderbarer, als das Wunder selbst, erscheinen muß. Einen Mythus anzunehmen, gestattet die Sache eben so wenig, denn sonst müßte offenbar der größte Theil der Geschichte Christi in den Fabelkreis verwiesen werden. Besonders scheint mir die sich auch hier zur größern Anschaulichkeit hinneigende Form des Lucas den Beweis zu liefern, daß man auf der einen Seite das Wunderbare bei der Taufe Christi allgemein fühlte, auf der andern aber auch gern die Schwierigkeiten, die mit einer solchen Ansicht verknüpft waren, einigermaaßen gehoben sehen wollte. Die Art, wie die verschiedenen Erzählungen, hinsichtlich des Täufers, ausgeglichen werden können, hat weniger zu bedeuten, da grade die Evangelisten in der Hauptsache, Jesus sey bei weitem größer, als Johannes, seine Taufe gehöre unter die außerordentlichen Umstände u. s. w., aufs genaueste übereinstimmen. Kleine Differenzen, was wohl zu merken ist, können oft eben so unbedeutenden Veranlassungen ihren Ursprung verdanken, und sie vermögen daher nie der Glaubwürdigkeit des Ganzen Eintrag zu thun. Dahin ist man wenigstens durch die verschiedenen Erklärungsversuche unserer Zeit gekommen, daß man vestern Fuß gewonnen und Manches, was sonst Beifall fand, gradezu für unnatürlich erklärt hat. Die sogenannte natürliche Ansicht von den Wundern wird jetzt von den besten Exegeten als unstatthaft verworfen, ingleichen die ehemals so beliebte Accommodationshypothese. Ganz neuerlich sucht man sich leichter zu helfen, indem historische, oder philosophische Mythen angenommen werden. Allein muß nicht grade schon dieser Bildungsgang in der Auslegung Verdacht gegen die Sache einflößen, so zugleich zur Empfehlung des ältern Glaubens an Wunder, zu welchem man wieder zurückzukehren anfängt, das Seinige beitragen?

Thieß bemerkt sehr richtig in seinem Commentar 1, S. 53. 54, daß die Taufe Jesu offenbar Anstoß erregt haben würde, wenn nicht zugleich die Inauguration als Messias dabei erfolgt

wäre. Wie stimmt es nun aber damit zusammen, wenn derselbe Gelehrte behauptet, das simple Factum sey gewesen: Auch Jesus ließ sich am Jordan taufen, und dieses war merkwürdig genug, in ein Evangelium von Jesus aufgenommen zu werden. Halten wir den hier aufgestellten Gesichtspunct auch in Ansehung der Versuchungsgeschichte vest, so ist es entschieden, daß unter allen den Erklärungen, welche hier keine wirkliche Thatsache annehmen, bloß diejenige Prüfung verdient, welche das Ganze für eine Parabel erklärt. Die übrigen, auf die man zwar hindeuten kann, verdienen eigentlich keine Widerlegung, indem sie entweder gegen den Erzählungston der Evangelisten zu stark verstoßen, oder mit dem Charakter Jesu nicht vereinigt werden können. Bertholdt (Comment. 1812) hat sich zwar alle Mühe gegeben, auch selbst den Evangelisten die Ansicht von einer innern Versuchung unterzulegen, allein sein hierauf verwandter Scharfsinn vermag doch nicht Gnüge zu leisten; namentlich ist ihm Lucas entgegen, wie wir solches bereits entwickelt haben.

Für eine Parabel hat sich außer Schleiermacher (a. a. O. S. 54 ff.) besonders Richter [2]) erklärt, welche Erklärung Kündl selbst in der neuesten Ausgabe seines Commentars noch nicht berücksichtigt hat, ob sie gleich am meisten es verdient, geprüft zu werden. Auf diese Prüfung hat sie keineswegs bloß wegen ihrer Eigenthümlichkeit, sondern vielmehr darum Anspruch, weil theils Parabeln im Morgenlande sehr beliebt, theils auch häufig von Jesu selbst so angewendet worden waren, daß er gar keinen Wink darüber giebt, ob man an wirkliche Geschichte, oder an ein bloßes Gleichniß denken solle. Ein tieferes Eingehen in die Natur der Parabel läßt es allein entscheiden, ob auch in unserer Stelle eine solche angenommen werden könne. Das Gleichniß hat aber keinen andern Zweck, als durch eine aus dem sinnlichen Leben hergenommene Erzählung eine höhere Idee anschaulich zu machen. Dieses auf die Versuchungsgeschichte angewendet, lassen sich folgende Fälle als denkbar darstellen. Christus

2) Vgl. Ernst Ad. Richter, formam narrationis Matth. IV, 1 sq. parabolicam ex Iudaeorum opinione de duplici Adamo esse repetendam, Viteb. 1824. 8. Also die Hypothesen von Krummacher, Schleiermacher u. s. w. mit besondern Ausschmückungen.

wollte entweder eine besondere Idee von dem unsichtbaren Reiche des Bösen geben, oder diese Erzählung sollte ein eigenthümliches Licht über seine Person, und namentlich über den Antritt seines Lehramts, verbreiten, oder er hat bei dieser angeblichen Parabel auf Beides zugleich Rücksicht genommen. Die erstern beiden Ansichten entsprechen aber dem Zweck des Ganzen nicht, und darum kann hier nur der dritte Fall in Betrachtung kommen. Hier hätte also Christus ein Gleichniß mitgetheilt, um den Jüngern anschaulich zu machen, daß er sein Lehramt nicht anders, als nach einem vorhergegangenen, ernstlichen und harten, Kampf habe antreten können; dieser Kampf sey von jedem andern verschieden gewesen, sowohl in Ansehung seines Urhebers, als der von diesem ausgehenden Angriffe; allein ihm, dem Sohne Gottes sey es auch gelungen, jede Probe muthig zu bestehen, endlich als Sieger aus diesem so gefahrvollen Kampfe hervorzugehen. Die erste Schwierigkeit, welche dieser Ansicht entgegensteht, ist aber die, daß das handelnde Wesen, welches die Hauptrolle in dieser Geschichte spielt, der Versucher nämlich, ganz gegen die Natur der Parabeln, nicht der sichtbaren, sondern der unsichtbaren Welt angehört, was diejenigen zugeben, welche, weil ihnen jene Erklärungen von einem verschmitzten jüdischen Priester u. s. w. nicht zusagen, hier von einer Parabel handeln. Nehmen wir auf die innere Beschaffenheit der Erzählung Rücksicht, auch dann entfernt sie sich zu sehr von der Natur der Gleichnisse, welche das tertium comparationis dem Nachdenken anderer überlassen, dabei auch nie auf eine so abgerundete Art, wie die vor uns liegende Erzählung, schließen. [3]) Hierzu kommt, daß wir grade dem Matthäus, der in der Versuchungsgeschichte am ausführlichsten ist, die Parabel Kap. 13, 24 — 30 und deren Auslegung V. 37 — 43 verdanken. Was gehört nicht dazu, zu glauben, der Jesus, der in den angeführten Stellen ein Gleichniß vorträgt und deutet, sollte auch Kap. 4 bloß eine Parabel mitgetheilt haben?

---

3) Vgl. Krummacher über den Geist u. s. w. S. 435, der sich aber auch hier nicht gleich bleibt, indem er die Neigung verräth, die Versuchungsgeschichte S. 107 ff. den Parabeln beizuzählen. Vieles andere Treffliche, was Krummacher über diesen Gegenstand schreibt, streitet mit seiner Ansicht von der Versuchung.

Wäre dies wirklich der Fall gewesen, dann mußte die Erzählung eine ganz andere Form annehmen, was auch die Evangelisten durch eine andere Ausdrucksweise zu erkennen gegeben haben würden. Endlich ist auch chronologisch die Stellung der Versuchungsgeschichte der Annahme einer Parabel entgegen. Sehr richtig bemerkt Krummacher, daß die Gleichnißreden mehr die Zukunft veranschaulichen, als Licht über die Vergangenheit verbreiten sollten. Daher beginnen denn auch die eigentlichen Gleichnißreden später, nachdem die Jünger schon manche große Handlung in dem Leben Jesu gesehen, schon manches erhabene Wort der Belehrung aus seinem Munde vernommen hatten. Bei allen drei Evangelisten steht unsere Erzählung mitten unter geschichtlichen Begebenheiten, daß sie schon um deswillen als eine wirkliche Thatsache sich ankündigt. Auch der Charakter Jesu will sich nicht wohl mit der Annahme einer Parabel vereinigen lassen, da er sich unter so bewandten Umständen eines Kampfes und eines Sieges gegen die Jünger gerühmt hätte, wie er weder den einen erfahren, noch den andern bestanden hatte. Täuscht mich nicht alles, so muß jedes Gleichniß für unstatthaft erklärt werden, wobei es lediglich auf die Hervorhebung der sittlichen Größe dessen abgesehen ist, der ein solches andern mittheilet. Gehört übrigens der erwähnte Versucher nur zum Schmuck der Parabel, dann möchte die jetzt umständlich geprüfte Ansicht auch noch mit der Schwierigkeit kämpfen, daß der Seele Jesu eben so unreine Gedanken, wie bei einer Vision u. s. w. zugeschrieben werden, sobald man nämlich tiefer nachforscht und sich über Alles die gehörige Rechenschaft zu geben bemühet. Doch die Hauptsache, worauf wir unsere Einwendungen gründen, ist auch die, daß Christus, laut der evangelischen Geschichte, kein einziges mal eine Parabel in Beziehung auf seine Person mittheilen wollte. Bloß Joh. 15, 1 ff. scheint eine Ausnahme zu machen; aber recht will mir hier das Ganze nicht als ein Gleichniß in dem Sinne, wie solche in den drei ersten Evangelisten stehen, zusagen.

Wie werden wir es also jetzt anfangen, um den Verlauf der Sache philosophisch zu rechtfertigen? Hier muß zuvörderst bemerkt werden, daß sich der Hauptpunct bloß darum dreht, Jesus sey nicht durch seine Gedanken u. s. w., sondern von außen versucht worden. So wenig wir aber in Betreff unserer eigenen

Seele nachzuweisen im Stande sind, wenn, wie und in welchem Umfange das Böse außer uns auf uns einwirke, eben so wenig ist es möglich, das eigentliche Wie in der Versuchungsgeschichte Christi in Verstandesbegriffe zu fassen. Auch die Einwendungen von dem Herumführen des Satans u. s. w. hergenommen, verdienen kaum eine Berücksichtigung, da sie die Sache viel zu menschlich fassen und gar zu sehr an ein gewöhnliches Handeln in dieser sichtbaren Welt denken lassen. Jenes Herumführen ist es nicht, auch der Ort, wo unser Heiland jedesmal versucht wird, ist es nicht, was eine practische Wichtigkeit für uns, somit ein wesentliches religiöses Interesse behauptet, sondern einmal der mächtige Versucher, der alle Mittel der List und der Bosheit anwendet, um den Sohn Gottes zu täuschen, dann die Art und Weise, wie Christus kämpft und den Sieg davon trägt. Hier wird die Erzählung so tief eingreifend in das menschliche Herz und in die wichtigsten Lagen des Lebens, daß sie ohnfehlbar verlieren muß, wenn wir sie uns nicht als wirkliche Geschichte, sondern nur als fromme Dichtung denken.

Drittes Hauptstück.

Die Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa.

§. 5.

Oeffentliches Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth.

Kap. 4, 15—30.

Hier haben wir eine Erzählung vor uns, welche wir bloß dem Evangelisten Lucas verdanken. Unvorbereitet tritt der Heiland nicht auf, indem er seinerseits die doppelte feierliche Weihe, dort durch die Taufe, hier durch die Versuchung erhalten, das Volk aber (vgl. V. 14) seine ganze Aufmerksamkeit ihm schon zugewendet hatte.

V. 15 giebt hinlänglich den Grund an, warum das, was V. 16 ff. erzählt wird, gar nicht auffallen konnte. *κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ* bloß bei Lucas, nach attischem Sprachgebrauch, wie schon

Wetstein zu dieser Stelle bemerkt hat. Das τεθραμμένος in diesem Verse hat wohl die Absicht, daß man bei der folgenden Erzählung den Geburtsort Jesu nicht mit dem Orte, wo er seine Erziehung in den Jugendjahren erhielt, verwechseln sollte. Dabei ist es zugleich sehr gut als Beweis zu gebrauchen, daß auch die beiden ersten Kapitel, worauf sich hier der Evangelist bezieht (1, 26. 2, 39. 51), von der Hand des Lucas herrühren müssen. Nur Lucas schreibt ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων und ἀνέστη ἀναγνῶναι, so wie ihm auch (V. 17) das comp. ἐπιδίδοσθαι sehr zusagt, welches kein anderer Schriftsteller des N. T. in der passiven Form gebraucht hat. Obgleich ἀνοίγω in der Offenbarung Johannis mehrmals vom Aufschlagen der Bücher gebraucht wird, so möchte ich doch die Lesart ἀναπτύξας vorziehen, grade weil hier der Evangelist eine eigenthümliche Schreibart liebt. Πνεῦμα κυρίου wie Apg. 8, 39 sonst nur bei Paulus 2 Korinth. 3, 17. 18. τόπος von einer biblischen Stelle gebraucht, kommt weiter nicht vor. Auch Sturz in seinem lex. Xenoph. bemerkt, daß es außer Xenophon kein griechischer Schriftsteller zur Bezeichnung irgend einer Schriftstelle anwende. Uebrigens darf in Ansehung der Stelle des Propheten nicht vergessen werden, daß der Evangelist seiner Gewohnheit gemäß, nach den LXX citirt. Wir wollen gleich zur bessern Uebersicht die Stelle hersetzen: Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν, καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. Καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν. Das τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, welches Zeitwort wir bloß bei Lucas antreffen, ist aus Jesaias 58, 6 hieher gekommen. Diese Gewohnheit, mehrere Stellen aus dem A. T. in eine zu vereinigen, finden wir häufig bei Paulus, wie es denn auch der Natur großer, um den Buchstaben sich nie ängstlich bekümmernden, Geister ganz angemessen ist. V. 20 ἀτενίζοντες dem Lucas sehr geläufig und außerdem nur bei Paulus zu finden. V. 21 πεπλήρωται ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν sonst nicht im N. T. Denkt man sich hierbei jene tropische Bedeutung Apg. 11, 22, so dürfte man den Sinn etwa so bestimmen können: Heute haben diese Worte in eurer Mitte ihre Erfüllung gefunden. V. 22 λόγος τῆς χάριτος nur noch Apg. 14, 3. 20, 32. V. 23 παραβολή in der Bedeutung, proverbium, gehört nur dieser Stelle an, die nach

den LXX gebildet zu seyn scheint. Sprüchwörtliche Redensarten vom Arzt entlehnt und auf den Religionslehrer angewendet, mögen damals nicht ungewöhnlich gewesen seyn, Jesus durfte auch von ihnen um so mehr Gebrauch machen, da er in leiblicher und geistlicher Beziehung der rechte Arzt der Menschen werden wollte. V. 26 *γυν. χηρ.* ganz wie 1 Kön. 17, 9 die LXX. V. 29 *ὀφρύος* und *κατακρημ.* kommen sonst nicht vor, und sie tragen nicht wenig bei, die malerische Darstellung des Lucas zu vollenden, vgl. auch wegen *κατακρ.* 2 Chron. 25, 12.

V. 18 folgt die syrische Uebersetzung einer andern Construction ܡܫܚܢܝ ܠܡܣܒܪܘ ܠܡܣܟܢܐ. ܘܫܠܚܢܝ ܠܡܐܣܝܘ etc. unxit me ad evangelizandum pauperibus, et misit me ad sanandum etc. Diese Abweichung darf um so weniger befremden, da wir ja auch im Griechischen die hebräische Stelle des Propheten freier citirt fanden. V. 20 ܘܐܙܠ ܝܬܒ abiensque sedit. Man kann in diesen Worten, welche allerdings auch aus dem Geiste der morgenländischen Sprachen hervorgehen, zugleich eine nähere Erläuterung einer damaligen Gewohnheit finden, nach welcher derjenige, welcher in der Synagoge vorlas, einen besondern Ort einnahm, diesen aber verließ, wenn er sein Geschäft beendigt hatte. Buxtorf de Synag. iud. p. 290. V. 21 ܕܒܐܕܢܝܟܘܢ quae est in auribus vestris, etwas unbeholfen, doch aber so, daß sich auch ein passender Sinn damit verbinden läßt. V. 23 *γενόμενα* durch ܕܥܒܕܬ quae fecisti, wahrscheinlich damit es dem gleichfolgenden ܗܪܟܐ besser entspreche. ܒܡܕܝܢܬܟ in civitate tua. V. 25 ein kräftiger Anfang ܫܪܝܪܐ veritatem etc. Die Wortversetzung in diesem und dem 27. Vers ist ohne Bedeutung. Auch im 28. Vers ist das Zeitwort (ܫܡܥܘ) vorangestellt. Bei *κατακρ.* V. 29 ist die Umschreibung matt: ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ ܡܢ ܫܩܝܦܐ ut proiicerent eum de rupe.

In historischer Hinsicht ist es zuvörderst bemerkenswerth, daß wir diesen Abschnitt in Marcions Evangelium vermissen, ob ihm gleich die Stelle von der Reinigung des aussätzigen Naeman nicht

unbekannt geblieben ist (Tertullian. adv. Marcionem l. IV. c. 9). Die Gründe einer solchen Auslassung sind nicht wohl zu ermitteln, und darum mögen auch wir nicht zu gesuchten Hypothesen unsere Zuflucht nehmen, zumal da wir uns mit dem Resultat der neuern so scharfsinnigen Untersuchungen von Hahn (Marc. Ev. Königsb. 1823. 8.) und Olshausen (die Aechtheit der 4 kanon. Evang. Königsb. 1823. 8.) Marcions Schrift sey wirklich nur als eine Verstümmelung unseres Lucas zu betrachten, völlig begnügen.

Eine zweite Frage ist die, ob wir in unserer Stelle und Matth. 13, 54 ff., vgl. Marc. 6, 1 ff. eine und dieselbe Erzählung finden. Wir glauben dieses verneinen zu müssen, und zwar nicht um der chronologischen Stellung willen, sondern aus Gründen, welche in der innern Beschaffenheit der Erzählungen liegen. Die Ursache z. B. warum man über Jesus unwillig wird, ist bei Lucas eine ganz andere, als bei den ersten Evangelisten. Diese erzählen sehr einfach, man habe sich daran gestoßen, daß man in Jesu Person nur Josephs Sohn erkenne. Und grade ein solches Aergerniß mochte zum öftern vorkommen, wie wir solches gleich aus Joh. 6, 42 ersehen. Nach Lucas ist den Nazarethanern das zuwider, daß Jesus bei ihnen kein Wunder thun, diese seine Handlungsweise dann durch alttestamentliche Beispiele rechtfertigen will. Thieß (Komm. B. 1. S. 139 ff.) legt besonders darauf Gewicht, daß Christus, wenn man ihn gleich anfänglich so, wie Lucas berichtet, abgewiesen hätte, schwerlich auf den Gedanken gekommen seyn würde, einen zweiten Versuch in seiner Vaterstadt zu machen und überhaupt in solchen Ausdrücken zu sprechen, wie er nach Matthäus und Marcus gesprochen hat. Allein diesen Gang finden wir der sonst bekannten Lehrweisheit Jesu ganz angemessen, und das um so mehr, da er nach Matth. 13 u. s. w. sogar einige Wunder thun, also noch einen Schritt weiter gehen und auf die Gemüther wirken wollte. Daß Lucas den vor uns liegenden Abschnitt nicht erfunden haben könne, zeigt schon die ganze Form der Darstellung. Denn so, wie V. 17 und 20, schreibt niemand, der nicht seiner Sache ganz gewiß ist. Mit dem Geist der Lehre Jesu müssen wir das hier Vorgetragene ebenfalls sehr übereinstimmend finden, und zwar mit demjenigen, welchem wir in den ersten Lehrvorträgen Jesu begegnen. Hier beruft er sich nicht unbedingt auf seine Auctorität, sondern er weist zuvörderst nur nach, daß er derjenige

sey, welchen das A. T. angekündigt habe. Bekannt ist es weiter, wie sehr Jesus die Gabe, Wunder zu thun, einschränken, namentlich da von ihr keinen Gebrauch machen wollte, wo er die Gesinnungen der Menschen von einer ganz schlechten Seite kennen gelernt hatte. Die Nazarethaner sind auch hier den meisten Feinden Jesu ähnlich. Für den Augenblick eine flüchtige Rührung, eine gewisse Bewunderung des Erlösers, sobald aber die eigennützigen Wünsche, welche jedesmal die Hauptrolle spielen, keine Befriedigung finden, dann auch wieder eine Wuth, bei welcher die letzte Spur von Gerechtigkeit und von Liebe verschwindet. Für diese Klasse war nun das, was wir V. 30 lesen, recht eigentlich ein Wunder, indem wohl niemand daran denken mochte, daß Jesus einer solchen Gefahr entgehen könne. Dies mußte also auch noch mehr Aufmerksamkeit erregen, als wenn vor den Augen jener ungläubigen Nazarethaner ein wirkliches Wunder geschehen wäre. Auch hier wieder die genaueste Uebereinstimmung mit der evangelischen Geschichte, die uns zum öftern zeigt, wie unerwartet und mit welcher Weisheit sich Jesus denen entziehet, welche entweder als falsche Freunde oder als hinterlistige Feinde ihn zu frühzeitig in Gefahr stürzen konnten.

§. 6.

Erste merkwürdige Wunderthaten Jesu.

Kap. 4, 31—44.

Da die Erzählungen in den erstern Kapiteln unseres Evangelisten so gestaltet sind, daß sie zwar in einem natürlichen Zusammenhang fortlaufen, aber dessen ungeachtet auch auf manche zwischengelassene Lücke hindeuten, vgl. V. 31 mit V. 44, so können wir diese beiden Wundererzählungen V. 31—37 und V. 38—44 füglich zusammenfassen. Vorerst müssen wir nun hier den Standpunct vestsetzen, von welchem aus wir die Wunder Christi überhaupt betrachten, und welches Urtheil wir über sie bei Jesu selbst annehmen sollen. Hier kann es nicht fehlen, daß wir auf Puncte stoßen, in Ansehung derer bei allen vier Evangelisten Uebereinstimmung Statt findet. Ein solcher Punct ist gleich der, daß unser Heiland zuweilen sich auf seine Wunder als Beweise seiner höhern

Sendung berufen, ein andermal dann wieder diesen außerordentlichen Thaten nur einen untergeordneten Werth zugeschrieben hat. Durch etwas müssen daher diese Wunder bedingt erscheinen, und dieses Bedingte haben wir theils in der höhern Weisheit Jesu, theils in den Gesinnungen der Menschen zu suchen. Kann Christus nicht den höhern moralischen Zweck erreichen, so verweigert er die Wunder; und trift er bei seinen Zeitgenossen eine solche Gesinnung an, welcher es nur um die Außenseite des Wunders, z. B. um Genesung, um leibliche Wohlthaten u. s. w. zu thun war, so hören wir ihn gleich mit einer gewissen Herabsetzung über seine großen Thaten urtheilen. Diejenigen irren gar sehr, welche den objectiven Werth der Wunder des Christenthums nach einzelnen Stellen bestimmen, die man oft gewaltsam aus dem Zusammenhang herausgerissen hat. Hier wird gewöhnlich von einer doppelten Seite gesündigt, der einen, wo man den innigen Zusammenhang übersieht, in welchem die Wunder mit der ganzen Erscheinung Christi stehen, und dieser Vorwurf trift am meisten die ältern Theologen, welche jene Thaten gar häufig viel zu isolirt betrachten; der andern, wo man der Wunder gänzlich entbehren zu können glaubt, wenn von der Begründung unseres Glaubens an Jesum und sein Evangelium die Rede ist. Ich beziehe mich hier nur auf die häufigen und sehr irrigen Ansichten, welche in Ansehung der ἔργα des Erlösers aufgestellt worden sind [1]). Besonders schwierig war diesem gemäß der erste Anfang im Wunderthun zu nennen, da die Menschen, schon so geneigt, irrige Vorstellungen zu unterhalten, nur zu leicht in diesen irrigen Vorstellungen noch mehr bestärkt werden konnten. Matthäus 4, 23 gedenkt dieses Anfangs ganz im Allgemeinen, Johannes, der andere Apostel unter den Evangelisten, der als Augenzeuge berichtet, sagt ausdrücklich, das Wunder auf der Hochzeit zu Cana sey das erste und der Anfang von der Offenbarung der Herrlichkeit Christi gewesen, habe auch dem Glauben der Jünger eine erwünschte Nah-

1) Richtig findet man sie in dem neuesten Komm. über Johannes von Tholuck (Hamburg 1827. 8.) gewürdigt, der sehr ernstlich darauf dringt, daß man nicht bloß an die Wunder, sondern an die gesammte Erscheinung Christi denken solle, zu welcher dann allerdings die Wunder wesentlich mitgehören.

rung dargeboten. Merkwürdig genug, daß hier von einer Thatsache geredet wird, wobei nicht, wie es bei Krankenheilungen der Fall war, eine besondere Gemüthsstimmung, gläubiges Vertrauen u. s. w. erfordert wird. Durch etwas Außerordentliches in der leblosen Welt will Christus hier den Geist lebendig machen, die Herzen zu jener höhern Gemeinschaft, zur geistlichen Vereinigung mit seiner Person erheben. Dem Matthäus, wenn er gleich auch ein Apostel ist, darf jene Unbestimmtheit nicht so hoch angerechnet werden, indem er in Angabe einzelner Thatsachen, welche vor seine Berufung fallen, nicht jederzeit die größte Genauigkeit bewiesen hat. Marcus und Lucas beginnen die Reihe der Wundererzählungen mit jenem Dämonischen zu Capernaum, der ein höheres Zeugniß für die Würde Jesu ablegte, welches zu der Zeit noch kein gewöhnlicher Mensch abzulegen vermochte. Auch hier ist also, wie bei Johannes, von einer allgemeinen Offenbarung der Herrlichkeit Christi die Rede, und diesen Gang mußte die göttliche Weisheit wählen, um die Gemüther vorzubereiten und der großen Heilsanstalt durch Jesum Eingang in die Herzen zu verschaffen. Hier dürfen wir nun die Art, wie Johannes über das erste Anschließen an Jesum berichtet, für die zuverlässigste Nachricht erklären, wo der Herr den Keim hinwirft, und dann mit Geduld die Zeit des Aufgehens und Fruchtbringens erwartet. Ich würde dies hier noch nicht bemerken, wenn ich nicht in dem, was Lucas von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus beibringt, dazu die Veranlassung fände. Jesus, der sich sonst so genau nach den innern Bedürfnissen der Menschen erkundigt, verrichtet hier bloß das Wunder, ohne sich in ein Gespräch mit der Leidenden einzulassen. Offenbar kennt er also schon ihren ganzen Gemüthszustand, wo aber der Evangelist nicht angiebt, wie er ihn kennen gelernt, oder wie jene Fieberkranke sich die Bekanntschaft mit Jesu erworben hat. Doch ist auch hiervon in solchen Stellen, wie V. 31 und 44, ein Wink enthalten, da sie theils auf Manches schließen lassen, theils einen Schriftsteller zeigen, der es nicht übelnimt, wenn wir von anders woher manches zu ergänzen suchen. Sehr bald muß sich z. B. dem aufmerksamen Leser die Bemerkung darbieten, daß wir in den drei ersten Evangelien durchaus nicht so früh, wie bei Johannes, Hindeutungen auf den Tod Jesu finden, von vorne-

herein überhaupt mehr kürzere Geschichts- und Wundererzählungen, als Reden Jesu, welche einen größern Umfang einnehmen und mehr die höhere geistige Tendenz des Reiches Christi ins Auge fassen. Hierin scheint mir ein Hauptmoment für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte zu liegen, weil ich ganz den Ton finde, welcher der damaligen Geistesbildung der Mehrzahl unter den Aposteln angemessen ist. [2]) Dieserhalb darf es auch gar nicht befremden, wenn wir solche allgemeine Aeußerungen über die anfängliche Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa hören, wie in den angeführten Stellen bei Lucas, und dann bei Matth. 4, 23 *καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν γαλιλαίαν ὁ ἰησοῦς, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας κ. τ. λ.*

Merkwürdig muß das immer bleiben, daß die Evangelisten Matthäus, Marcus und Lucas, welche in Ansehung der Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa in einem weit losern Zusammenhange stehen, und oft eine ganz verschiedene Stellung der Thatsachen sich zu eigen machen, von der Zeit an viel harmonischer erscheinen, wo Christus mit klaren Worten seinen Tod ankündigt und nun auch in seinen Reden ganz andere Beziehungen zu nehmen anfängt. Psychologisch läßt sich dies sehr gut erklären, zumal wenn wir Joh. 6, 66 ff. dazu nehmen. Für alles, was zu weit über den Kreis des Sinnlichen hinweglag, fand sich bei den ersten Zuhörern nur eine geringe Empfänglichkeit, und selbst der Glaube der Jünger, mit dem sich Demuth und Liebe sehr wohl vereinigen konnten, ruhte noch auf der untersten Stufe. Für ihr Gedächtniß ging daher in dieser Zeit so manches verloren, was nur für den einzigen Johannes Reiz haben konnte. Plötzlich zündet aber ein neuer Funke in ihrer Seele, als sie Theilnehmer von dem gewesen waren, was wir Matth. 16, 21 bis Ende, und 17, 1 — 8, Marc. 8, 31 — 9, 9 und Luc. 9, 22 — 36, eigentlich schon von V. 18 an, aufgezeichnet finden. Mag es seyn, daß ihre Vorstellungen von dem Messias unvollkommen blieben, wie denn dies der Fall seyn mußte, so lange sie nicht unter dem Einfluß des

---

2) Bloß Johannes macht eine Ausnahme, da man es seiner Erzählung sehr deutlich anmerkt, wie er gleich von allem Anfang an auch den höhern Ideen, die Jesus vortrug, sein Ohr öffnen wollte. Hierauf gebe man genau Acht, und es erklärt sich die Differenz, welche zwischen Johannes und den drei ersten Evangelisten sichtbar wird.

Geistes von oben standen; das fühlen sie doch, daß sie bisher gar zu irrige Vorstellungen bei sich unterhalten hatten, und daß es nun Pflicht für sie werde, auch solchen Aeußerungen Jesu, die ihnen bisjetzt fast nichts gegolten hatten, die größte Aufmerksamkeit zu schenken. Lucas, der mit aller Sorgfalt die Nachrichten sammelte, der auch wirklich aus der frühesten Zeit manches Eigenthümliche aufbewahrt und Matthäus und Marcus hinter sich zurückgelassen hat, war doch nicht im Stande, etwas aufzufinden, was den höhern Geist athmet, den wir aus den sonstigen Reden Christi kennen. Dies ist begreiflich, sobald man sich den Verlauf der Sache so denkt, wie wir sie in dem Obigen dargelegt und wodurch wir manche unnütze Hypothese abgeschnitten haben. Wir glaubten uns etwas weitläuftig aussprechen zu müssen, theils weil uns solche Andeutungen noch gänzlich zu fehlen schienen, theils weil wir auf diesem Wege eine Menge von kritischen Untersuchungen in den folgenden Abschnitten gradezu für unerheblich und entbehrlich erklären. Um es kurz zu sagen, wir gelangen zu einer Harmonie der Evangelisten, ohne sie mühsam gesucht, oder durch allerlei Kunststücke zusammengesetzt zu haben. Wir begehren es z. B. mit Herrn Dr. Schleiermacher und andern in vielen Fällen, so weit nämlich von der Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa die Rede ist, gar nicht, zu wissen, ob sich bei Matthäus oder bei Lucas u. s. w. die richtige Stellung der Begebenheiten finde.

V. 31. *Κατέρχομαι*, häufig in der Apostelgeschichte, hat außer Lucas nur Jac. 3, 15. Befremdend klingt auch der Zusatz *πόλιν τ. γαλ.*, indem Kapernaum bereits früher erwähnt wurde, und Lucas dergleichen Erläuterungen anderwärts, wo sie noch nöthiger waren, z. B. 7, 11, nicht hinzugefügt hat. Ich schließe hieraus auf seine Sorgfalt im Sammeln und auf die Treue, mit welcher er die Nachrichten, die er vorfand, und denen er Glauben schenkte, bis auf Kleinigkeiten seinem Berichte einverleibt hat. Marcus erwähnt nur das Lehren in der Synagoge, Lucas setzt hinzu *ἐν τ. σάββ.*, um die Sache recht anschaulich zu machen. V. 32 *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*, so nirgends im N. T. Dasselbe gilt von *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*. V. 33. Ueber die Dämonen überhaupt bleiben sich die Vorstellungen gleich bei den Evangelisten. Es werden darunter Wesen verstanden, welche dem Reiche des Satans angehören und einen

nachtheiligen Einfluß auf das menschliche Geschlecht in physischer und geistiger Hinsicht ausüben. Ihrer Natur nach sind sie unkörperlich, und Christus hat die besondere Bestimmung, ihrer Herrschaft ein Ende zu machen. Bei aller Schlechtigkeit besitzen sie noch Kenntnisse, welche den Verstand der Menschen übersteigen, und vermöge dieser Intelligenz müssen sie selbst, wie wir solches so häufig in dem großen Reiche Gottes finden, ohne ihren Willen zur Verherrlichung der Person und der Sache Jesu beitragen, vgl. V. 34 und Apg. 16, 16 ff. Halten wir uns an diese letztere Stelle, dann sehen wir gleich, wie nahe es dem Lucas lag, so zu schreiben, wie er Kap. 4, 33 geschrieben hat. An beiden Orten wird πνεῦμα mit einem Genitiv verbunden, dort, wie hier, ist das die Hauptsache, daß der Dämon vermöge dieses πνεῦμα Dinge kund thun konnte, welche über den Verstand gewöhnlicher Menschen hinausliegen. Das Beiwort ἀκαθάρτου durfte um so weniger fehlen, da man sonst leicht auf den Gedanken kommen konnte, als sey das πνεῦμα δαιμονίου etwas moralisch Gutes gewesen. Man hat also im geringsten nicht nöthig, zu unerwiesenen Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen [3]). Der Zusatz, den Lucas vor Marcus voraus hat: φωνῇ μεγάλῃ nimt sich gar nicht übel aus, indem es offenbar in dem Geist der Erzählung liegt, dem Zeugniß des Dämonischen einen besondern Nachdruck zu verschaffen. V. 35 durfte Lucas um so unbedenklicher das einfache Wort δαιμόνιον gebrauchen, als er selbiges V. 33 hinlänglich charakterisirt hatte, und da überhaupt ein guter Schriftsteller gedrängt zu schreiben pflegt. Marcus σπαράξαν, Lucas ῥίψαν, was aber keiner Erörterung bedarf, da er sich auch des erstern Worts 9, 39 bedient. μηδὲν βλάψαν αὐτόν nur bei Lucas, obgleich das Zeitwort sich auch Marc. 16, 18 findet. Wir wissen es schon, wie sehr es unserm Schriftsteller darum zu thun ist, wo es nur gehen will, den Leser nie in Unwissenheit zu lassen.

---

3) Für eine solche muß es erklärt werden, wenn Morus in seinem Comment. zu d. Stelle die Meinung hegt, als sey in der Vulgata die richtige Lesart zu entdecken, und deshalb schreibt, et sine dubio duae lectiones sunt hic commixtae. Künöl beruft sich auf den hebr. Sprachgebrauch, ist aber ebenfalls nicht tief genug in den Sinn des Schriftstellers eingedrungen.

V. 36 das beliebte ἐγένετο mit dem Substantiv statt des Zeitworts. συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους bloß hier. τίς ὁ λόγος οὗτος, Luther: Was ist das für ein Ding? Offenbar gegen den Zusammenhang, da man das Wort λόγος ohnfehlbar auf φιμώθητι V. 35 zu beziehen hat, indem auch die καινὴ διδαχὴ des Marcus etwas matt erscheint. Sollte man nicht vielleicht auch eine Hindeutung auf den λόγος des Johannes nur auf eine entferntere Weise annehmen können? Dies ist gar nicht so auffallend, als mancher denken mag, indem auch Johannes von jenem λόγος wie von der bekanntesten Sache redet. V. 37 ἦχος sehr poetisch und außer Apg. 2, 2, nur noch Hebr. 12, 19. Die Darstellung der kranken Schwiegermutter des Petrus, bietet gegen Matthäus und Marcus gehalten, folgende Eigenthümlichkeiten dar. V. 38 ein Lieblingsausdruck des Lucas συνέχω, dann wieder Substantiv statt des Zeitworts. V. 39 ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς nur hier, verfehlt von Luther: Und er trat zu ihr. Sehr richtig macht Morus auf den hebräischen Sprachgebrauch und die Uebersetzung der LXX aufmerksam. V. 40 wird besonders gesagt, wie Christus einem jeden die Hand aufgelegt habe. V. 41 οὐκ εἴα κ. τ. λ. nur in dieser Stelle, wie denn überhaupt das Wort ἐάω am häufigsten in der Apostelgeschichte gefunden wird. Der Zusatz τὸν Χρίστον αὐτ. εἶναι ist noch erläuternder, als die Worte, welche wir in der Parallele des Marcus finden. V. 42 γενομένης δὲ ἡμ. nur Lucas, vergl. Apg. 12, 18. 23, 12 und auch Evangel. 22, 66. πρωΐ, welches wir bei Marcus lesen, steht nur Apg. 28, 23; hier aber in einem ganz anderen Zusammenhange. Mit ἦλθον ἕως αὐτοῦ kann im N. T. nur Apg. 9, 38 verglichen werden. V. 43 βασ. τ. θεοῦ ist eigenthümliche Ausdrucksweise des Lucas, auch mehr des Marcus, indem Matthäus so häufig βασ. τῶν οὐρανῶν schreibt. Lucas ist sich unter allen am meisten selbstständig geblieben. Man muß dies um so mehr beachten, da die Apostel, wo sie ihre vorgefaßten Meinungen hegen, ausdrücklich sagen τ. βασ. τοῦ Ἰσραήλ, Apg. 1, 6. — Die syrische Version gewährt in Betreff des behandelten Abschnitts nur folgende geringe Ausbeute. V. 32 gut ausgedrückt ܕܡܫܠܛܐ ܗܘܬ ܡܠܬܗ quia valeret sermo ipsius. V. 35 φιμώθητι ܣܟܘܪ ܦܘܡܟ schließe deinen Mund. V. 40 wird noch einge-

schoben ܕܟܪܝܗܝܢ qui aegrotarent etc. V. 42 ܘܟܕ ܢܓܗ ܝܘܡܐ in aurora diei, so auch in den Stellen der Apostelgeschichte, bloß Evangel. 22, 66 anders.

Es ist jetzt erforderlich, daß die vorgetragene Ansicht von den Dämonischen auch als philosophische Wahrheit begründet werde. Jedermann weiß, wie in unsern Tagen selbst solche Theologen, die sonst dem kirchlichen Lehrbegriff treu bleiben, doch in Ansehung jener unglücklichen Menschen zu Christi Zeiten die Meinung vortragen, als wären sie nicht wirklich Besessene, sondern nur Gemüthskranke gewesen [4]). Warum ich aber dieser Behauptung nicht beipflichten kann, dazu bestimmen mich folgende Gründe. Die Lehre von einem Teufel und von dem unsichtbaren Reiche der Finsterniß läßt sich von Seiten Christi durchaus nicht als Accommodation betrachten, da sie unser Heiland ohne alle Veranlassung oft im Kreise seiner vertrauten Jünger und selbst in der allerfeierlichsten Gemüthsstimmung vorgetragen hat. Besonders scheint mir hier die Stelle Luc. 22, 31. 32 hervorgehoben werden zu müssen, in welcher Jesus in einem Tone spricht, wie er durchaus nicht sprechen konnte, wenn er nicht selbst von den Einwirkungen des Teufels ganz überzeugt gewesen wäre. Er giebt hier die heilige Versicherung, daß er sogar für die Seinigen gebetet habe, um die feindseligen Anschläge des Satans zu zerstören. Allerdings war Christus nicht zu einem Lehrer der Physik berufen; allein darauf kommt es bei jenen Dämonischen grade am wenigsten an; wohl aber darauf, daß, wenn der Glaube an eine Wirksamkeit böser Geister, wie man neuerlich so oft behauptet hat, moralisch schädlich wirkt, und zugleich den Glauben an Gottes unendliche Vaterliebe schwächt, Christus sich dann schwer versündigte, wenn er jenen Glauben aus Nachgiebigkeit duldete, und ihn nicht eben so in seiner Wurzel angriff und zerstörte, wie er tausend andere moralisch schädliche Vorstellungen mit aller Freimüthigkeit angegriffen und vernichtet hat. Und wie unweise hat er nicht in jenem Streit mit den Pharisäern Matth. 12, 28. 29. gehandelt, da er

4) Außer Schott, der hier längst Accommodation annahm (Epit theol. christ. etc.) berufe ich mich auf die unerwartete Aeußerung von Neander (Denkwürdigkeiten B. 1. [1823] S. 154).

sich hier die beste Gelegenheit zu seiner Selbstvertheidigung entgehen ließ, wo er, wenn es keine wirklich Besessene gab, auf einem nähern und glücklichern Wege, nämlich durch Aufdeckung des groben Irrthums seiner Feinde, zum Ziele gelangen konnte. Ganz schwach scheint uns endlich dasjenige Argument, wo man sich auf das Stillschweigen des Johannes in Ansehung der Dämonenheilungen berufen hat, da, worauf es doch allein ankommt, auch im Evangelium des Johannes feindseliger Einwirkungen des Teufels gedacht, auch die Herrlichkeit Christi dadurch anschaulich gemacht wird, daß er die Werke des Satans zerstört hat. Vgl. Kap. 8, 13 u. s. w. Doch die obige Stelle, wo Lucas, vgl. V. 41, so deutlich zu erkennen giebt, daß die Dämonen Jesum besonders als Sohn Gottes erkannt und dieses zu einer Zeit offenbart hätten, wo ein solcher Glaube an den Heiland sich noch nicht in den Gemüthern anderer erzeugte, ist jeder natürlichen Erklärung entgegen. Wie kann eine freie Idee da entstehen, wo man noch keine Gelegenheit gefunden hatte, durch irgend einen äußerlichen Umstand auf sie hingeleitet zu werden? Darüber geht man aber hinweg, so wie auch über den Umstand, daß man gar nicht sieht, wie so viele Dämonenheilungen, wenn man, wie Paulus in seinem Commentar, zu psychologischen Erklärungen seine Zuflucht nimt, in so kurzer Zeit ohne Ausnahme von einem glücklichen Erfolg begleitet seyn, ja so gar unter den Händen der sonst noch schwachen Jünger Jesu gelingen konnten. Offenbar verwickelt man sich in unauflösliche Widersprüche, sobald man von der Einfachheit der biblischen Erzählungen abweichet. Hierzu kommt, daß die Sache um so auffallender erscheinen muß, da grade unsere neuere Theologie die Behauptung aufstellt, man habe ganz besonders unheilbare Krankheiten von dem Einflusse des Teufels abgeleitet. 5)

Was aber die *βασ. τ. θεοῦ* betrift, so ist in philologischer Hinsicht schon auf die eigenthümliche Ausdrucksweise des Lucas,

---

5) Bretschneider sagt in seiner Dogmatik, B. 1. S. 655, Jesus hätte sich auch darum accommodiren müssen, um sich nicht dem Verdachte sadducäischer Freigeisterei auszusetzen. Allein hier möchte ich eher mit Reinhard (Dogm. S. 200) sagen: Jesus konnte um so eher die Dämonologie niederreißen, da ihm die Sadducäer schon vorangegangen waren.

die er jedoch mit Marcus gemein hat, Rücksicht genommen worden. Will man auf die abweichenden und wechselsweise gebrauchten Formeln bei Matthäus auch keinen hohen Werth legen, so dürfen sie doch nicht ganz übersehen werden. Eine genauere Vergleichung der Stellen dürfte auch außerdem zeigen, wie häufig Lucas gegen Matthäus die mehr geistige Tendenz, also die innerlich schon vorhandene Seite, des christlichen Gottesreiches hervorgehoben hat. Einseitige Auffassungen jener βασ. τ. θεοῦ und der verwandten Formeln haben in vielen Stellen der richtigen Exegese gar sehr geschadet. Alle Stellen müssen sich in einer Grundbedeutung jener Redensart vereinigen, was auch Koppe sehr richtig sah, und nach ihm Keil durchzuführen sich bemühte, nur daß beide gelehrte Männer auf einen Abweg geriethen, und so zu gewaltsamen Auslegungen einzelner Stellen in den Reden Christi, und in den Schriften der Apostel, ihre Zuflucht nehmen mußten. Das Ganze jener βασ. ist eine allgemeine Heilsanstalt zum Besten der Menschen, die hier schon anfängt und dann bis in die gränzenlose Ewigkeit sich hineinzieht, als deren Urheber Jesus Christus erscheint, und deren Name insofern allerdings an einen äußerlichen Ursprung erinnert, inwiefern nach einem höhern Plan des allweisen Weltregierers die gesammte Theocratie des A. T. der Entwickelung des N. T. vorangehen mußte. Hier bietet sich uns zugleich der richtige Maaßstab zur Würdigung solcher Urtheile dar, nach welchen die Lehre vom Himmelreich als eins der wichtigsten Kapitel der jüdischen Theologie betrachtet wird. In keiner einzigen Stelle kann jene βασ. so viel, als ein irdisches Reich bedeuten, von welchem man nämlich alles Andere ausgeschlossen denkt; umgekehrt ist es aber auch eben so einseitig, bei jener Formel die bloße Lehre Jesu, oder etwas dem Aehnliches im Auge behalten zu wollen. [6])

---

6) Hiernach müssen nun zuvörderst unsere Wörterbücher z. B. das Schleusnersche, welches ganz unerwiesene Bedeutungen annimt, berichtigt werden. Auch Wahl, der diesen Fehler in seiner Clavis vermeidet, hat sich doch die Gränzen noch zu eng gesteckt, indem er im Allgemeinen die Koppisch=Keilischen Behauptungen unterzeichnet, nur bei Jesum einen feinern Begriff gelten lässet, die Idee der Glückseligkeit als die vorherrschende betrachtet, und so mehr eine künftig zu hoffende Inauguration des Messiasreichs als ein schon wirkliches Vorhandensein

§. 7.

Jesus am See Genesareth. Der tiefe Eindruck seiner Rede. Besondere Berufung des Apostels Petrus.

Kap. 5, 1—11.

Von der Heilung der kranken Schwiegermutter des Petrus war bei Lucas 4, 38. 39 bereits die Rede gewesen. Schleiermacher, in der angeführten Schrift S. 69 ff., meint nun zwar, daß der Abschnitt, mit welchem wir jetzt zu thun bekommen, nicht nach dem, was früher 4, 38. 39 erzählt wird, vorgefallen seyn könne, überhaupt auch mit dieser Heilungsgeschichte gar nicht in Verbindung stehe. Dieser Gelehrte stößt sich an V. 44 des vorigen Kapitels und dann daran, daß von Petrus gar nicht wie von einem geredet werde, dessen man schon gedacht hat. Wir dürfen uns hier statt aller Widerlegung auf dasjenige eine Berufung erlauben, was wir in dem Vorhergehenden in Ansehung

---

desselben, im Auge behält. Bretschneider befriedigt in seinem Lexicon ebenfalls um so weniger, je mehr er bloß von der Außenseite der jüdischen Theologie ausgegangen ist. Interessant ist die Schrift von Theremin: die Lehre vom göttlichen Reiche, Berlin 1823, da sie auf den höhern Erziehungsplan Gottes, als auf die Basis des Ganzen, hindeutet. Die einseitigen Ansichten habe ich selbst in der Abhandlung über biblische Theologie bestritten, vgl. Analecten von Keil und Tzschirner, Bd. 3. St. 1. S. 198—204. Eine gute Uebersicht der Materie in geschichtlicher Hinsicht liefert die Schrift von Fleck, de regno Christi, Lips. 1826. 8. Für die christliche Glaubenslehre ist klassisch: Storr, de notione regni coelestis in N. T. in opus. acad. 1796. Vol. 1. p. 253—300. Die lichtvolle Anordnung der Materien, welche man hier antrift, verdient noch immer die sorgfältigste Beachtung. Vorzüglich hat Tholuck in seinem Commentar zum Evangelium Johannis, Hamburg 1827. 8. S. 74 den rechten Punct getroffen: „Zufolge der neutestamentlichen Offenbarung müssen wir nun zwei Abschnitte der messianischen Periode unterscheiden, denjenigen, wo es etwas innerlich sich Entwickelndes ist, und denjenigen, wo es äußerlich sichtbar hervortreten und verherrlicht werden wird am Ende der Zeit. Von der einen Seite aus betrachtet ist also die βασ. τ. θ. ein innerlich Gegenwärtiges, von der andern ein äußerlich Zukünftiges" u. s. w.

der Weisheit, mit welcher Jesus seine Jünger wählte, gesagt, und wie wir überhaupt über die evangelischen Berichte, welche die Lehrthätigkeit unseres Herrn in Galiläa betreffen, geurtheilt haben. Ich muß mich wirklich zuweilen darüber wundern, wie Schleiermacher, dem sonst die freie geistvolle Auffassung einer Thatsache zu Gebote steht, bisweilen ängstlich an kleinen Nebenumständen kleben bleiben kann. Warum soll nicht Beides, hier eine gewisse Vorbereitung der Apostel, wie wir die Winke dazu Joh. 1, 35 ff. finden, dort wieder eine plötzliche Berufung in Vereinigung gedacht werden können? Der eigentliche entscheidende Entschluß ein Jünger Jesu zu werden, und sich von so vielen angenehmen Umgebungen des irdischen Lebens zu trennen, ist das Werk eines einzigen großen Augenblicks zu nennen. [1]) Noch ist zu merken, daß sich in allen vier Evangelisten so manches Charakteristische von Petrus findet, daß man wohl sieht, wie seine Geschichte einen besondern Eindruck auf die Gemüther gemacht und um so unverfälschter im Gedächtnisse sich erhalten hatte.

V. 1. ὄχλ. ἐπικ. αὐτῷ nirgends, außer in dieser Stelle, eine solche Wortstellung. ἐπικ. kommt bei Johannes nur in der eigentlichen Bedeutung, bei Lucas und Paulus aber durchgängig nur in der tropischen vor; vgl. auch Hebr. 9, 10. τοῦ ἀκούειν nur hier; eine Parallele zur Bezeichnung des Gemüthszustandes derer, welche sich zu Jesum hindrängten, Luc. 21, 38. Matthäus und Marcus sprechen bloß von einer γῆ γεννησα. Lucas dagegen παρ. τ. λίμ., welches Substantivum ihm überhaupt angehört, insofern es auf Geographie sich bezieht. In der Apocal. hat λίμνη nur eine tropische Bedeutung. V. 2. ἀπέπλ. nur hier. V. 4. ἐπαύσατο λαλῶν in einer solchen Verbindung mit dem Participium nur bei Lucas und Paulus. Das Wort ἄγρα nur bei Lucas. ἐπιστάτης kommt nur sechs Mal bei Lucas, sonst im ganzen N. T. nicht vor. Zuerst bemerken wir

1) Vgl. Apologetik des Christenthums S. 226 ff., wo ich diese Ansicht weiter begründet habe. Es wäre nicht uninteressant, theils aus der alten christlichen Kirchengeschichte, wo man nur Neanders Denkwürdigkeiten vergleichen darf, theils aus der Geschichte unserer Tage die Merkmale zu sammeln, welche uns das treue Bild dessen erkennen lassen, welcher schnell in einen Zustand der Erleuchtung überzutreten vermochte.

hierbei, daß in seinem Gebrauch die freie Richtung des Lucas sehr deutlich offenbart, da es gar nicht denkbar ist, daß die verschiedensten Menschen, vgl. Kap. 8, 24. 45. 9, 33. 49. 17, 13. ein dem neutestamentlichen Sprachgebrauch so ungewöhnliches Wort gebraucht haben sollten. Kaum würde sich nur einigermaaßen ein gnügender Grund von der Aufnahme eines solchen Wortes angeben lassen, wenn man nicht annehmen wollte, es sey unserm Schriftsteller mit darum zu thun gewesen, seinen Lesern, die noch manche Bedenklichkeiten hegten, die Auctorität Jesu auf alle nur mögliche Weise zu empfehlen. Der Kürze wegen will ich mich bloß auf die LXX bei Exod. 1, 11 berufen. V. 6 *συγκλείω*, ein eigener Ausdruck, der nur noch bei Paulus, hier aber durchgängig in tropischer Bedeutung, vorkommt. V. 7 *καταν.* nur in unserer Stelle. *μετοχ.* hier, und dann nur noch im Brief an die Hebräer. *βυθιζ.* nur noch 1 Tim. 6, 9, hier aber im metaphorischen Sinne. V. 8 *ἀνὴρ ἁμαρτωλός* kennt bloß Lucas, vgl. auch 19, 7. Ueberhaupt ist ihm das Wort *ἀνήρ* unter allen biblischen Schriftstellern, namentlich in der Apostelgeschichte, am geläufigsten. *θάμβ.* V. 9 nur hier und 4, 36, Apg. 3, 10, in allen drei Stellen aber immer wieder mit einem andern Zeitwort verbunden. *ἀπὸ τοῦ νῦν* nur noch Apg. 18, 6, wo auch ein ähnlicher Ideengang Statt findet, so weit nämlich von Belehrung anderer Menschen die Rede ist. *ζωγρῶν* im N. T. nur tropisch, vgl. 2 Timoth. 2, 26. *κατάγω* hat nur Lucas, besonders häufig in der Apostelgeschichte. Röm. 10, 6, wo dieses Wort auch vorkommt, steht es in tropischer Bedeutung. Eigenthümlich ist auch das *ἀφέντες* mit *ἅπαντα* verbunden.

Was Luc. 23, 23 der Syrer durch ܐܠܨ ursit ausdrückt, giebt er V. 1 (*ἐπικ.*) durch ܟܢܫ, congregavit, wahrscheinlich, weil das gleichfolgende ܟܢܫܐ gewissermaaßen ein Wortspiel bildet. *παρὰ τὴν λίμνην*, ܣܦ ܝܡܐ, latus s. littus maris. V. 2 *παρὰ τὴν λίμνην* durch ܥܠ ܝܕ apud. V. 3 *ἐμβάς* bis *ὀλίγον* sehr frei übersetzt: ܘܚܕܐ ܡܢܗܝܢ ܕܫܡܥܘܢ ܗܘܬ ܟܐܦܐ * ܘܣܠܩ ܝܫܘܥ ܝܬܒ ܒܗ̇ * ܘܐܡܪ ܕܢܩܪܒܘܢܗ̇ ܩܠܝܠ ܡܢ ܝܒܫܐ ܠܡܝܐ una autem eorum erat Sim.

Cephas, quumque ascendisset Iesus sedit in ea et dixit, ut proveherent eum paululum ab arida in aquas. V. 4 ἐπαύσατο, ܫܠܐ tacuit. Der Singular ἐπανάγαγε ist gleich durch den Plural ܩܪܒܘ ausgedrückt, theils um die Sache recht anschaulich zu machen, indem zur Regierung eines Schiffs Anstrengung gehört, theils um dem Folgenden, wo χαλάσατε im Plural steht, mehr Gnüge zu leisten. V. 7 abermals recht anschaulich: ܐܝܟ ܕܢܬܛܒܥܢ ܗܘܝ ܠܡܛܒܥܘ ut propinquae essent submergi. V. 8 etwas abweichend: ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܢܟ ܡܪܝ ܦܪܘܩ ܠܟ ܡܢܝ peto abs te, mi domine, discede a me. Daß V. 10 die Worte πρὸς τὸν σίμωνα weggelassen werden, erkläre ich mir daher, daß es dem Uebersetzer nicht recht passend schien, wenn bloß Petrus und nicht auch die übrigen Menschenfischer genannt wurden. Er hatte hier schon den Verlauf der christlichen Geschichte vor Augen. Hinter ζωγρῶν noch ܠܚܝܐ ad vitam. — Dieser Bericht des Lucas ist bei weitem vollständiger, als der in den Parallelen bei Matthäus und Marcus ausgefallen. Wir müssen also annehmen, daß ihm Nachrichten zu Gebote standen, welche die andern nicht benutzen konnten. Matthäus verdient um so eher Entschuldigung, da die Sache vor seinem Uebertritt vorgefallen war, er auch leicht seinen eigenen Uebergang als Maaßstab für andere ansehen mochte. Unsere Geschichte trägt übrigens alle nur mögliche Merkmale der Glaubwürdigkeit an sich, und ist dem eigentlichen Geiste des Evangelisten ganz angemessen. Bei der Schilderung des Volks V. 1 sieht man sich genöthigt, an jene herrliche Stelle im Propheten Amos zu denken, Kap. 8, 11. 12. Jesus zeigt sich hierbei in seiner ganzen Größe, denn wie es immer sein erstes Geschäft ist, die Herzensbedürfnisse anderer zu befriedigen, so auch in der vorliegenden Erzählung, wo er kaum das Schiff bestiegen hat, und nun gleich zu lehren anfängt, damit dem Volke, welches er anderwärts wie Schafe ohne Hirten betrachtet, nur einigermaaßen geholfen werde. Ihm ist es aber noch nicht genug, den Glauben entzündet zu haben, sondern er sucht ihm auch dadurch, daß er ein Wunder thut, eine besondere Stärke zu verschaffen. Auch den

einer eigenen Größe charakterisirt, theils vorzüglich tief in die jüdische Theologie eingriff, theils endlich einen besondern Eindruck auf die Feinde Jesu machte. Es liegt wohl in der Natur der Sache, daß wir dem Widrigen, welches unsern Freunden begegnet, eine besondere Theilnahme schenken, und eher alles andere vergessen, ehe wir dieses vergessen können.

Während Matthäus und Marcus die Geschichte nach Kapernaum verlegen, läßt Lucas die Sache unentschieden, und drückt den Eingang durch eine ihm gewöhnliche Formel aus. Das Uebrige, was in diesem 17. V. erwähnt wird, ist indeß von der Art, daß man wohl sieht, die Sache könne sich nur in einer bedeutenden Stadt zugetragen haben. Lucas setzt ohnehin, vergl. 4, 13, voraus, daß jeder mit dem öftern Aufenthalt Jesu zu Kapernaum hinlänglich bekannt seyn werde. Auch als Einleitung zu dem Folgenden ist dieser Vers sehr wichtig zu nennen. Zu ἦσαν καϑ. vgl. Apg. 2, 2. ἐκ πάσ. κώμ. κ. τ. λ. giebt noch zu folgenden Bemerkungen Gelegenheit. Die Zusammenstellung von Judäa und Jerusalem, die allerdings etwas Befremdendes hat, ist theils den Evangelisten gewöhnlich, theils aus dem A. T. bekannt genug. Aber merkwürdiger ist es, daß Lucas so häufig ἱερουσαλήμ statt ἱεροσόλυμα schreibt. Das erstere kommt bei Matthäus und Marcus nur ein einziges Mal, beim Johannes nur in der Apocal. vor. Vorerst ergiebt sich nun hieraus, daß ἱεροσόλυμα die gewöhnlichere Schreibart zu den Zeiten Jesu gewesen seyn müsse, was besonders aus dem Evangelium Johannis erhellet. Lucas hat im Evangelium nur 5 Mal ἱεροσόλυμα, dagegen 27 Mal ἱερουσαλήμ, in der Apostelgeschichte das erstere 19, das letztere 41 Mal. Wie läßt sich nun dieser auffallende Unterschied erklären? Wir haben bereits bemerkt, wie unser Schriftsteller sich sehr häufig an die LXX anschließe, und bei diesen findet man durchgängig ἱερουσαλήμ (vgl. Bretschneiders Lexicon unter diesem Worte). Daß nun in ἱερουσαλήμ eine höhere Bedeutung liege, lernen wir nicht bloß aus der jüdischen Theologie, sondern auch aus den Stellen der Apocal., wo dieses Wort vorkommt, dann aus Hebr. 12, 22 und namentlich aus den paulinischen Briefen. So enthält der Brief an die Galater einen recht augenscheinlichen Beweis, wie der Apostel da, wo vom bloßen Reisen, wie Kap. 1 und 2 die Rede ist, durchweg

ἱεροσόλυμα schreibt, dagegen aber gleich, wenn er die typische Bedeutung im Sinne hat, ἱερουσαλήμ setzt, vgl. 4, 25. 26. Eine entferntere Anspielung hierauf scheint auch in den Stellen des Briefs an die Römer 15, 19. 25. 26. 31 und 1 Kor. 16, 3 zu liegen, wo ἱερουσαλήμ gesetzt ist. Eine solche Scheidung läßt sich indeß weder im Evangelium, noch in der Apostelgeschichte des Lucas in Ansehung des Gebrauchs beider Benennungen nachweisen, und wir müssen uns daher mit einer wahrscheinlichen Vermuthung begnügen. Ich denke mir nämlich die Sache so: der Evangelist habe Leser vor sich gehabt, welchen Jerusalem überhaupt ein anstößiger Ort seyn mochte. Er läßt dieserwegen beide der obigen Ausdrücke mit einander wechseln, bedient sich jedoch weit häufiger des Worts ἱερουσαλήμ, um seine Leser darauf aufmerksam zu machen, daß grade in dem Namen dieser Stadt eine tiefere Bedeutung, deren wir schon gedachten, verborgen liege. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht besonders die Stelle im Evangelium 24, 47 zu nennen, die etwas enthält, was wir sonst nicht im N. T. finden. Vgl. auch Apg. 1, 4, wo jedoch ἱεροσόλυμα steht. Auch auf 1 Mos. 14, 8 möchte ich mich um so mehr beziehen, als unser Evangelist mit solchen Lesern es zu thun hat, denen grade Citate aus den mosaischen Schriften willkommen waren. V. 18 παραλελ. kommt, wie hier, nur noch zweimal in der Apostelgeschichte, in einem andern Sinn aber Hebr. 12, 12 vor. V. 19 κέραμος ein ἅπ. λεγ., καθίημι und κλινίδιον kennt nur Lucas. V. 20 ἄνθρωπε statt τέκνον, wobei zu bemerken, daß grade unser Evangelist diesen Vocativ liebt, vgl. 12, 14. 22, 58. 60. Nicht so allgemein kommt er vor Röm. 2, 1. Jac. 2, 20. V. 25 Die Worte δοξάζων τὸν θεόν sind ein besonderer Zusatz. V. 26 ἔκστασις Lieblingsausdruck in der Apostelgeschichte, den nur Marcus zweimal hat. παράδοξα ἅπ. λεγ. Auch die hiermit ausgedrückte Idee am Schlusse dieser Geschichte ein Eigenthum des Lucas. Sie paßt zu dem übrigen Inhalt gut.

Mit Vorbeilassung gewöhnlicher Kleinigkeiten bemerken wir aus der syrischen Uebersetzung zu V. 19 διὰ τῶν κεράμων ܡܢ ܐܓܪܐ e tecto. V. 21 klingt es besonders im Syrischen recht feierlich ܡܢܘ ܡܫܟܚ ܠܡܫܒܩ ܚܛܗ̈ܐ quis potest

remittere peccata etc. Wahrscheinlich mit Rücksicht auf *τὸ κλινίδιόν σου* V. 24, steht auch V. 25 ganz ܥܪܣܗ, lectum suum statt *ἐφ᾽ ᾧ κατέκειτο*. V. 26 *παράδοξα* ܬܕܡܪ̈ܬܐ miracula, was offenbar hinter dem Original zurück bleibt. Luther nicht übel: Wir haben heut seltsame Dinge gesehen.

Die vorerwähnte Geschichte gehört mit unter diejenigen, welche von allen Synoptikern mitgetheilt worden ist. Ueber die wunderbare Heilung fügen wir um so weniger etwas hinzu, da die ernste Selbstvertheidigung Jesu den klarsten Beweis enthält, daß er nicht bloß selbst an eine außerordentliche Krankenheilung geglaubt, sondern diese Ueberzeugung auch in andern bevestigt habe. Zuerst erklären wir uns über den Sinn der Formel *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Zur richtigen Verständigung dient Folgendes. Ganz gleichbedeutend ist sie nicht mit Christus, oder Messias, zu nennen, wie Wahl und Schleusner in ihren Wörterbüchern und Morus zu dieser Stelle, auch andere behaupten. Man vergleiche hier besonders Joh. 12, 34 *τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Hiermit geben die Fragenden deutlich genug zu verstehen, daß ihre Idee von dem Christus nicht zu dem Bilde passe, welches Jesus so eben von dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* entworfen hatte. In philologischer Hinsicht hat Bretschneider in seinem Wörterbuche die Sache gut erläutert. Dieser bemerkt sehr richtig, daß Christus bei jener Formel sich stets des Artikels bediene, welcher in den bekannten Stellen der LXX, die sich im Ezechiel und Daniel finden, fehle. Ganz nach diesen Stellen der LXX sind offenbar die der Apocal. gebildet, 1, 13. 14, 14 und Hebr. 2, 6 steht ganz so Psalm 8, 5. Recht wohl mochten die Zuhörer Jesu auf den Gebrauch des Artikels geachtet haben, da er nicht ein einziges Mal in den Reden Jesu weggelassen ist. Bloß die zwei Stellen, Marc. 3, 28 und Apg. 7, 56 verursachen noch einige Schwierigkeit. In Ansehung der erstern muß ich bemerken, daß mir die Worte *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* von Marcus nicht richtig aufgefaßt zu seyn scheinen, was man gewiß zugeben wird, wenn man die Parallele bei Matthäus und Lucas vergleichet. Dann würde man auch den 29. V. kaum verstehen, hätte man bloß den Marcus und nicht auch die angeführten Parallelen vor sich. Endlich geht aus

Matthäus deutlich hervor, wie unter allen Blasphemien diejenige die höchste sey, welche die sichtbare Person Christi betreffe, die aber immer noch vergeben werden könne, so lange sie nicht in eine Sünde wider den heiligen Geist selbst ausarte. Nach Marcus dunkler Darstellung (man nehme nur die allgemeinen Schlußworte von V. 28) gewinnt es aber den Anschein, daß, mit bloßer Ausnahme der Sünde wider den heiligen Geist, selbst eine Lästerung des unsichtbaren Gottes Vergebung erwarten dürfe. Offenbar sind also die Worte Matth. 12, 32 oder Luc. 12, 10, wo des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Erwähnung geschieht, nicht mit der gehörigen Bestimmtheit aufgefaßt worden.

Mehr Schwierigkeit erzeugt Apg. 7, 56, wo von Stephanus der Artikel gebraucht wird, dessen sich sonst nur Christus in der erwähnten Formel bedient. Auch hier darf man es so genau nicht nehmen, da es überhaupt Schwierigkeiten hatte, eine solche Rede, wie sie von jenem ehrwürdigen Mann gehalten wurde, bis auf die geringste Kleinigkeit wörtlich wiederzugeben. Aus dem vorhergehenden *τοὺς οὐρανοὺς* läßt sich vielleicht auch der Artikel bei *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* um so leichter erklären, weil eine große lebendige Ueberzeugung in der Seele des Sterbenden ausgedrückt werden sollte. Ist dieses wirklich der Fall, dann durfte der Artikel nicht einmal fehlen, indem es sich aus den Evangelien nachweisen läßt, daß Jesus sich jener Formel nirgends bedient, außer in solchen Fällen, wo er, um mich so auszudrücken, irgend eine bedeutungsvolle Stufe seiner Wirksamkeit, und zwar einer solchen, die man gar nicht so erwartete, zu bezeichnen gedachte. Hierdurch will ich zugleich angedeutet haben, daß Christus sich in keiner andern Absicht des Menschen Sohn nannte, als um falsche Vorstellungen von dem Messias immer mehr beseitigen, und über seine eigentliche Wirksamkeit, wo er, trotz seiner Verbindung mit dem himmlischen Vater, doch auch manches Leiden in der menschlichen Niedrigkeit erfahren und grade hier seine wahre Größe entwickeln sollte, ohne Anstoß das rechte Licht verbreiten zu können.[1])

---

1) Ich freue mich, daß ich durch sorgfältige Vergleichung aller hieher gehörigen Stellen auf dasselbe Resultat gekommen bin, welches Scholten in der Schrift Spec. Herm. theol. de appellatione *τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* etc. Traj. ad Rhen. 1809. 8. ausgesprochen hat.

Man wird nun hieraus abnehmen, daß unsere Formel (vergl. Eichhorn Bibl. 6, 687) nicht bloß und gnügend aus alttestamentlichen Stellen abgeleitet werden könne.

Jetzt bedarf es auch einer Erklärung der Worte ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας. Der Ausdruck ἐπὶ τῆς γῆς scheint mir nicht genug beachtet, und Matth. 16, 19 zur Erklärung nicht benutzt worden zu seyn. Es liegen zwei Ideen darinn verborgen, die eine, daß allerdings die Sünde nur vor Gott im Himmel Vergebung finde, die andere, daß Christus jetzt nicht als bloßer Mensch, sondern im höhern göttlichen Auftrage handele.

Die Ansicht neuerer Erklärer, als habe sich Christus accommodirt, und, der jüdischen Denkart gemäß, Krankheit als Strafe der Sünde betrachtet, müssen wir als unstatthaft verwerfen, denn sie verträgt sich ganz und gar nicht mit der ernsten Widerlegung der Feinde Jesu, und noch weit weniger mit dem natürlichen Zusammenhang der Stelle. Oder zeigen es nicht alle Werke unseres Erlösers, wie er jederzeit erst auf die Herzen wirkt; einige Reue und den wahren Glauben weckt, ehe er zu einer Krankenheilung schreitet? Von einer andern Seite her war allerdings die Krankheit diesmal so beschaffen, daß sie füglich auch für eine Strafe der Sünde gehalten werden konnte. Man vergesse es doch nie, wie unser Heiland in seinem Evangelium keineswegs bloß einen Vater schildert, der zu allen Unarten der Menschen schweigt, und schon jeden annimt, der nach sogenannten Tugenden zu streben beginnt; sondern auch einen heiligen und gerechten Gott, der einen Reichthum von Mitteln besitzt, um hier die Unbußfertigen zu züchtigen, dort die Herzen der Menschen wie Wasserbäche zu leiten.[2])

---

2) Eine Menge irriger Ansichten hat Schott widerlegt in der Abhandlung De consilio, quo Iesus miracula edidit, ex ipsius sermonibus recte cognoscendo. Viteb. 1810. 4. und dann in den Opusc. Tom. 1. p. 227 ff. Vgl. auch Künöls Komment. zu Matth. 9, 1 ff.

§. 10.

Die Berufung des Matthäus. Gespräch Jesu mit den Pharisäern, das Fasten betreffend.

Kap. 5, 27—39.

Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (der Geschichte vom Gichtbrüchigen) ist hier bei allen drei Evangelisten derselbe. In Ansehung dessen aber, was daran geknüpft wird, geht Matthäus seinen eigenen Gang, dem man auch zutrauen darf, er werde das, was unmittelbar nach seiner Berufung vorfiel, am richtigsten gewußt haben, und Marcus und Lucas auch ihren eigenen, die aber zusammenstimmen. Sehr einstimmig haben alle über die Berufung des Matthäus berichtet, den Marcus und Lucas bloß Levi nennen. Wir bleiben bei der jetzt allgemein angenommenen Vorstellung (vgl. Winer Realwörterbuch unter dem Worte Matthäus), daß Levi und Matthäus als eine Person betrachtet werden müssen. V. 28 drückt Lucas die Art seiner Nachfolge noch bestimmter durch das Einschieben der Worte aus καταλιπὼν ἅπαντα. Ihm gehört auch δοχή, vgl. 14, 13, so wie die Idee, daß ein großes Mahl gegeben worden sey, vergl. LXX 1 Mos. 26, 30 eine auch des Inhalts wegen treffende Parallele. V. 29 bestimmter ἄλλων, statt daß Matthäus und Marcus ἁμαρτωλοί setzen. Jenes läßt zugleich mit auf die Ankunft der V. 30 erwähnten Gesellschaft schließen. V. 30 scheint mir das ἐγόγγυζον die Sache gut auszudrücken, auch daß das Essen und Trinken mit auf die Jünger bezogen wird, ganz an seinem Orte zu seyn. Die Pharisäer sind schlau genug, die Jünger Jesu, wo es nur gehen will, gegen ihren Meister einzunehmen. V. 31 ὑγιαίν. nur neben unserm bei Paulus und einmal in den Briefen Johannis, vgl. LXX 1 Mos. 29, 6. 43, 27. Was nach V. 33 die Pharisäer u. s. w. sprechen, kommt nach Matthäus aus dem Munde der Johannisjünger, nach Marcus sagen es mit letztern zugleich auch die Jünger der Pharisäer. Ihrer Beschaffenheit nach ist nun allerdings die Sache so gestaltet, daß das, was hier vorkommt, einer so gut, wie der andere, sagen konnte. Zu V. 33 vgl. 2, 31, wo ebenfalls Fasten und Beten zusammengestellt werden. πυκνά kennt nur noch Paulus. V. 36 geht ein

Zusatz voran, um das Folgende desto anschaulicher zu machen. Die Idee, daß es dem neuen Kleide schädlich sey und dem alten nichts nütze, wird in unserer Stelle besonders gut ausgedrückt. Luther: Wo anders, so reißet das neue, und der Lappen vom neuen reimet sich nicht auf das alte. Das Bild V. 37 drücken Lucas und Marcus am passendsten aus, indem sie sagen, daß der Wein die Schläuche zerreiße. V. 39 hat unser Schriftsteller einen Zusatz, der allerdings das tertium comparationis in der Rede Christi leichter auffinden lehrt.

Auch hier muß man wohl bedenken, wie zwischen unserer Stelle und andern, z. B. Matth. 13, 52 gradezu ein Widerspruch sich erzeugen würde, wenn man nicht darauf Rücksicht nimt, wie genau sich die Weisheit unseres Herrn nach der Stimmung derer richtet, von denen er sich umgeben sieht. Hier (Luc. 5, 33 ff.) sind es Heuchler, welche den Heiland durch verfängliche Fragen zu stürzen drohen; diesen muß daher kurz gesagt werden, daß es für die neue Heilsanstalt, die so eben zum Besten der Menschen begründet werden solle, sich durchaus nicht passe, das schon Vorhandene, am wenigsten, wenn es ganz werthlos sey, oder gar zu einem bloßen Wahn von Frömmigkeit verleite, mit dem zu gebenden Besseren zu vermischen. Eine natürliche Folge davon (vgl. V. 39) sey nun freilich die, daß mancher, der blindlings dem Hergebrachten folge, das Neue anzunehmen verweigere. Unter ganz andern Umständen wurden die angeführten Worte bei Matthäus gesprochen. Hier offenbart sich die höchste Weisheit in der Verbindung des Alten und des Neuen, weil die Gemüther derer, die dem göttlichen Worte zuhöreten, noch nicht das volle Licht der Wahrheit zu fassen und zu vertragen vermochten.[1]).

V. 31 *ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες* im Syrischen ܕܒ̈ܝܫܝܢ ܒ̈ܝܫܝܢ qui male, male scil. afficiuntur. V. 33 *δεήσεις ποιοῦνται* bloß ܡܨܠܝܢ orant. *ὁμοίως* gar nicht übersetzt. V. 36 ܦܣܩ ܐܘܣܦܬܐ abscindens adsumentum. *συμφωνεῖ* weniger passend

1) Den Zusatz V. 39 findet man bei Schleiermacher a. a. O. S. 79. 80 auf eine andere Art als solchen vertheidigt, der recht gut in den Zusammenhang passe.

ܢܡܠܐ repleat. In Ansehung des παλαιούς u. s. w. wird gewechselt. V. 36. 37 das Wort ܒܠܝܐ, V. 39 aber ܥܬܝܩܐ.

Ueber den wirklichen Verlauf des in diesem Abschnitt Erzählten ist nur wenig zu bemerken, indem alle Dreie mit großer Uebereinstimmung den Uebertritt des Matthäus berichten, auch die Reden Jesu bei dieser Gelegenheit (man vgl. selbst den Kommentar von Thieß zu dieser Stelle) von einer solchen Beschaffenheit sind, daß sie nicht wohl erdichtet genannt werden können.

Gegen Schleiermacher, der bemerkt, daß jenes große Mahl auf Verabredung und besondere Vorbereitung schließen lasse, möchte man erinnern, daß die Worte V. 29 ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ doch wohl ein deutlicher Wink sind, wie zwischen dem Uebergang des Matthäus und der Anrichtung des Gastmahls grade die zu dem letztern nöthige Zeit mitten inne liegen konnte. Das Gastmahl, im Orient so hoch geachtet, mußte auch zu den Zeiten Christi, unter Gottes weiser Leitung, eine besondere Gelegenheit darbieten, wo der Herr guten Saamen ausstreuen, die höhere Idee der christlichen Gemeinschaft lebendig abbilden, und immer noch am ersten auf empfängliche Gemüther rechnen konnte. Solche frohe Veranlassungen wirken ja zu allen Zeiten schon dadurch wohlthätig, daß sie manche Feindschaften ausgleichen, und hier und da noch irgend ein Gefühl für Freundschaft erzeugen. So scheint mir auch hier in dem Ganzen zuletzt ein ziemlich merkwürdiger Zusammenhang zu liegen.

§. 11.

Die Jünger Jesu raufen an einem Sabbath Aehren aus und werden deshalb von Jesu gerechtfertigt.

Kap. 6, 1 — 5.

Mit unserm knüpft Marcus auf dieselbe Art an, Matthäus erzählt diesen Vorfall erst später Kap. 12, 1 ff. Zu dem Vorhergehenden paßt dieses vortrefflich, weshalb denn auch die Synoptiker der Ordnung der beiden gefolgt sind. Was nämlich die Rede

Christi 5, 36 ff. bezweckt, das wird hier durch eine Thatsache noch mehr veranschaulicht.

V. 1 δευτεροπρώτος ἅπ. λεγ. διαπορεύεσθαι nur noch Röm. 15, 24, bei Lucas aber öfter, vgl. auch LXX Gen. 24, 62. Num. 11, 8. ψώχοντες ταῖς χερσί Zusatz. ψώχοντες ἅπ. λεγ.[1] V. 2 steht τινές, da man bei den übrigen Evangelisten denken kann, als hätten es alle Pharisäer gesprochen. Noch ist hier eine verschiedene Lesart zu erwähnen αὐτοῖς — αὐτῷ — πρὸς αὐτούς. Kühnöl im Kommentar zu dieser Stelle erklärt die erstere für ein Glossem, und beruft sich auf seine Erläuterung von Matth. 12, 2, wo man aber nicht eine Sylbe darüber findet. Ich gebe dem αὐτοῖς den Vorzug, und zwar wegen 5, 30, wo auch die Jünger zu Rede gesetzt werden. Lucas ist ein viel zu bestimmter Schriftsteller, als daß er sich, falls die Pharisäer Jesum anredeten, nicht anders ausgedrückt haben sollte. Man vgl. z. B. 19, 39. Unbeholfen drückt sich Matthäus aus, indem er V. 1 ohne Noth τοῖς σάββασι, V. 2 aber unpassend den Singular ἐν σαββάτῳ setzt, wo Marcus richtiger den Plural gebraucht, den er aber auch V. 1 hat. Am besten Lucas V. 1 Singular, V. 2 Plural. V. 3 οὐδὲ τοῦτο bloß in unserer Stelle. Er fügt auch ὄντες hinzu. ὁπότε ἅπ. λεγ. Die Variante ὅτε hat kein Gewicht, eben so wenig V. 4 πῶς statt ὡς. Eine Pünktlichkeit thut sich hier kund, theils weil ἔλαβε vor dem ἔφαγε eingeschoben, theils weil auch eine andere Ideenordnung beobachtet wird. Der Accusativ μόνους τοὺς ἱερεῖς eine Eigenthümlichkeit des Lucas, sonst sind Matthäus und Marcus gegen das Ende dieses Abschnitts vollständiger. Lucas mußte hier weglassen, weil z. B. solche Worte, wie wir sie Marc. 2, 27 lesen, denen, welchen er sein Evangelium widmete, nicht zusagten. Vergleichen muß man mit diesem Abschnitt 1 Sam. 21, 1 ff.

Das δευτεροπρώτῳ übergeht V. 1 der Syrer mit Stillschweigen. διὰ τῶν σπορίμων ܒܝܬ ܙܪ̈ܥܐ in loco seminum. V. 4 τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ܠܚܡܐ ܕܦܬܘܪܗ ܕܡܪܝܐ

---

[1] Der Commentar von Morus zu dieser Stelle hat das δευτεροπρώτῳ und ψώχοντες gut erläutert. Luthers Aftersabbath möchte nicht leicht zu verstehen seyn. Vgl. Ewald in Winers Journal 1824, B. 2. S. 480.

panem mensae domini. — Durch nichts kann das Gefühl eines wahren Gottesverehrers so sehr empört werden, als wenn er Zeuge seyn muß, wie die verworfensten Menschen unter dem Schein von Frömmigkeit sich als Eiferer für die Ehre ihres himmlischen Vaters zeigen, andere nicht bloß stolz verachten, sondern ihnen auch noch obendrein um ganz unschuldiger Dinge willen die bittersten Vorwürfe machen wollen. Grade in dieser Lage erblicken wir hier Jesum, und unter solchen Umständen darf eine so kurze und abfertigende Erklärung, wie wir sie V. 5 lesen, ganz und gar nicht befremden. Wer es mit solchen Menschen zu thun hat, der mag zugleich von Jesu die rechte Kunst sie zu bestreiten lernen. Welche Weisheit, daß Christus grade dasselbe heilige Buch zu ihrer Widerlegung gebraucht, dessen sie sich bedienten, um seinen Jüngern Kränkungen wegen Verletzung des Sabbaths zuzufügen. Genau schließt sich hieran:

§. 12.

Die Heilung dessen, der eine verdorrte Hand hatte.

Kap. 6, 6 — 11.

Was man in dem Vorhergehenden den Jüngern vorwarf, das trift jetzt Jesum selbst, an den man ohnehin sogern kommen wollte. Es ist also auch gar nicht zu verwundern, daß der Zusammenhang beider Geschichten bei allen drei Evangelisten derselbe ist. Wie sehr aber Heilungen am Sabbath Aufmerksamkeit erregten, wie sie nicht bloß die Feinde Jesu heftig empörten, sondern auch dem Heiland Gelegenheit darboten, die wichtigsten Wahrheiten seiner Religion mitzutheilen, davon lesen wir Joh. 5, 9 ff. ein sehr passendes Beispiel.

Da V. 6 genau angiebt, die rechte Hand sey trocken gewesen, so läßt sich auf einen sehr gewissenhaften Bericht unseres Lucas schließen. Er glaubt sogar das ἐν ἑτέρῳ σαβ. hinzufügen zu müssen, obgleich aus dem Folgenden klar genug hervorgeht, die Sache könne nur an einem Sabbath vorgefallen seyn. Den Anfang von V. 8 lesen wir wahrscheinlich der nähern Erläuterung wegen. Dasselbe gilt von dem übrigen Inhalt, wo Jesus den

unglücklichen Menschen, der vielleicht eine Aengstlichkeit zeigen mochte, hervorzutreten befiehlt. Marcus sucht sich einigermaaßen dem Lucas zu nähern. V. 9 bleibt der Sinn derselbe, welcher Interpunction man auch den Vorzug geben mag. Auf Matth. 21, 24 darf man sich jedoch mit Kündl nicht berufen, um die gewöhnliche Interpunction zu vertheidigen. Mir ist es überhaupt nicht wahrscheinlich, daß Lucas das *τί* nicht zu *ἔξεστι*, sondern zu *ἐπερωτήσω* sollte gezogen haben. Die Worte V. 10 *ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη* werden gewöhnlich für ein Glossem gehalten, welches aus Matthäus herübergekommen sey. Dem Geiste des Lucas sind sie aber ganz angemessen, da es ihm nicht genug war, gesagt zu haben, die Hand sey geheilt, sondern sie sey auch so gesund wie die andere geworden. Wegen *ὑγιής* vgl. Apg. 4, 10. *ἄνοια*, V. 11, nur noch 2 Timoth. 3, 9. Das *ποιήσειαν* gut gewählt, indem die Feinde allerdings gar nicht recht wußten, was sie denn eigentlich gegen Jesum unternehmen sollten.

V. 7 *ἵνα εὕρωσι κατηγορίαν αὐτοῦ* ܕܢܫܟܚܘܢ ܢܐܟܠܘܢ ܩܪܨܘܗܝ nach Reusch: ut invenirent, roderent obtrectationibus suis, welcher noch bemerkt: ita ad verbum expressimus nostrum, qui hac phrasi adcusationem, sed ex malitia profectam, describit. Die beiden letzten Worte drücken, wenn sie in Verbindung stehen, das Anklagen auf eine bildliche Weise aus, wo man einen andern durch seine Anklage gleichsam verzehren will. Vielleicht dient dieses Bild dazu, die Redensart, Matth. 23, 14 zu erläutern *κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν*, vgl. auch die Parallelen bei Marcus und Lucas. Dann zeigt Bretschneider in seinem Lexicon, daß diese Phrasis auch in den Pseud. vorkommt. V. 8 ܩܘܡܬܐ ܠܟ ܠܡܨܥܬܐ ܕܟܢܘܫܬܐ. ܘܟܕ ܐܬܐ ܘܩܡ surge, veni tibi in medium synagogae, et cum veniret et staret, und nun im folgenden Verse mit Weglassung des *οὖν* sprach zu ihnen Jesus. Dieser Vers wird in Ansehung des *τί* grade so construirt, wie wir oben angenommen haben. V. 10 statt *ὁ δὲ ἐποίησεν οὕτω* ܘܦܫܛܗ et extendit, *ὡς ἡ ἄλλη* ܐܝܟ ܚܒܪܬܗ sicut socia ipsius. V. 11 *ἄνοια* ܚܣܡܐ invidia.

Die tiefere Beobachtung der hier dargestellten Handlungsweise Jesu giebt zu folgenden Betrachtungen Veranlassung. Wir lesen diesmal nicht, daß er sich nach dem Glauben des Kranken erkundigt, was auch sehr natürlich zugeht, indem er nicht, wie es sonst geschieht, bloß um des Leidenden willen ein Wunder thut, sondern seine göttliche Auctorität mehr in Beziehung auf seine Feinde zu erweisen bemüht ist. Uebrigens läßt es sich denken, daß Christi Blick auch hier die Gemüthsstimmung des Leidenden nicht unbeachtet gelassen habe. Die Seele des Letztern wurde auch um so mehr vorbereitet, als die Sache gar nicht übereilt, sondern zuvor der ganze Wahn der Pharisäer in seiner Richtigkeit aufgedeckt, also dem unglücklichen Menschen die beste Gelegenheit zum ernsten Nachdenken gegeben, ihm auch das Zutrauen zu Jesu ungemein erleichtert wurde. Die Art, wie Christus seine Feinde behandelt, setzt seinem Charakter zugleich ein schönes Denkmal, denn man sieht deutlich genug, daß er sie nicht bloß (vgl. V. 9) durch unwiderlegliche Gründe zurechtweisen, sondern auch seine Macht, Wunder zu thun, die er bei andern Gelegenheiten geräuschlos wirken läßt, jetzt, wo es die Umstände dringend forderten, zu ihrer öffentlichen Beschämung anwenden wollte. Solche Reflectionen verdienen den Namen der höhern Kritik, wodurch die biblischen Wundererzählungen das rechte Licht erhalten, auch als wesentliche Bestandtheile in dem großen Plan Jesu erscheinen.

§. 13.

Jesus verrichtet ein inbrünstiges nächtliches Gebet, wählt zwölf Apostel und macht viele Leidende gesund.

Kap. 6, 12 — 16.

Das Gebet ist das beste Mittel, uns wegen unangenehmer Erfahrungen zu trösten, und dann wieder auf große Unternehmungen uns würdig vorzubereiten. So steht also V. 12 ganz an seiner Stelle. Marcus hat dieses Gebet nicht, und daher muß die Erzählung natürlich auch bei ihm eine etwas veränderte Stellung einnehmen, indem er, was bei unserm von V. 17 an folgt,

vorangehen lässet. V. 12 *διανυκτερεύω ἅπ. λεγ.* Eine *προσευχὴ τοῦ θεοῦ* wird sonst nirgends im N. T. erwähnt. Aeltere gezwungene Erklärungen, wo man an einen zum Beten bestimmten Ort denken soll, verwirft Kündl. Lucas braucht (V. 13.) *προσφωνέω* mehrmals in beiden Schriften, da dieses Wort nur noch Matth. 11, 16 vorkommt. *ὀνομάζω* bloß bei Lucas und Paulus. In der Ordnung, wie die Apostel aufgeführt werden, geht jeder Evangelist in Kleinigkeiten seinen eigenen Gang. Matthäus und Lucas nehmen von vorneherein auf die Blutsverwandtschaft, Marcus mehr auf die Würde des Namen (*βοανεργές*) Rücksicht u. s. w. Merkwürdig aber ist, daß alle den Petrus zuerst und den Judas zuletzt erwähnen. Man sieht hieraus, daß die Reihefolge ganz als ein Werk der Erzähler erscheint, die hierbei theils dem Urtheile ihres Verstandes, theils, um z. B. ihren Abscheu gegen Judas durch Anweisung der untersten Stelle auszudrücken, den Zügen ihres Herzens folgen. Einstimmig fügen alle dreie hinzu, daß Judas den Herrn verrathen habe.

V. 12 noch ܘܬܡܢ et ibi vor *διανυκτερεύων* eingeschoben. V. 13 ܘܟܕ ܡܨܝܚ ܗܘܐ et cum fulgeret. V. 14 statt Petrus ܟܐܦܐ Kephas. V. 15 zur nähern Erläuterung von *τὸν τοῦ Ἀλφαίου* noch ܒܪ, welches aber V. 16 sehr unrichtig bei *Ἰούδαν Ἰακώβου* angebracht ist, welcher der Bruder des Jacobus, aber nicht sein Sohn, war. Reusch: eundem tamen hic commisit errorem beatus noster Lutherus.

Zunächst bemerken wir über den 12. Vers, wie allerdings philologisch die Erklärung derer, welche ein oratorium annehmen, und nicht vielmehr einfach übersetzen: im Gebete zu Gott, äußerst gezwungen dasteht. Ganz anders erscheint freilich die Sache, wenn wir uns die Leser des Lucas vergegenwärtigen, die nichts so gern hören mochten, als daß der Erlöser auf Bergen gebetet habe. Wo es nur gehen will, fügt Lucas diese Notiz zum Nutz und Frommen seiner Leser hinzu, vgl. auch 9, 28, wo die andern nichts von einem Gebete erwähnen.

Was die Apostelwahl betrift, so gaben wir schon zu verstehen, daß man offenbar etwas in die Schrift hineintragen würde, wenn

man dem Petrus, weil er zuerst erwähnt wird, einem Primat zuschreiben wollte. Schleiermacher geht (in der angeführten Schrift) wieder auf einer andern Seite zu weit, wenn er meint (S. 88 ff.), daß man an eine besondere Berufung der Apostel nicht zu denken, sondern daß sich alles nach und nach von selbst so gestaltet habe. Bei einer Berufung, als deren Urheber Christus erscheine, wisse man gar nicht, wie man mit der Wahl eines Judas fertig werden wolle.

Wir haben schon bemerkt, wie eine Berufung der Apostel keineswegs ein allmählig sich gestaltendes engeres Anfügen an Jesum ausschließe; wie vielmehr der Erlöser nach seiner unendlichen Weisheit einen großen Theil der eigenen freien Selbstbildung der Apostel überlassen habe. Indeß sind die Erzählungen in der Synopse, und dann besonders die Darstellung des Lucas, der von den Zwölfen noch 70 andere Jünger unterscheidet, durchaus so beschaffen, daß sie auf eine besondere Berufung und auf bestimmte Aufträge hindeuten, die mit dieser in Verbindung standen.

Was aber die Wahl des Judas anbetrift, so wollen wir sie nicht bloß mit allgemeinen Gründen rechtfertigen, welche von der göttlichen Regierung, die so häufig das Böse neben dem Guten duldet und zur Erreichung höherer Zwecke gebraucht, hergenommen sind, sondern möglichst tief in ihren Zusammenhang mit dem Christenthume einzudringen suchen. Das ganze Evangelium macht bekanntermaaßen auf die beiden großen Gegensätze, Sünde und Gnade, Finsterniß und Licht, aufmerksam, und so wie es nun die erhabene Bestimmung hat, diesen Zwiespalt auszugleichen, und ein Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe, zu stiften, so macht es auch seine Verehrer darauf aufmerksam, daß sie hier immerdar auf einem Streitfelde sich befinden, mithin keinen Augenblick geistlich sicher, oder gar träge, werden dürfen. Beides konnte Christus seinen Jüngern nicht anschaulicher machen, als wenn sie beständig einen Judas sich zur Seite erblickten.

Wie sich das Evangelium als Wort der Gnade und der ewigen Liebe auch an dem ganz unbußfertigen Sünder versuche, dieser aber die allerzärtlichste Freundschaft schlecht vergelte; eine Wahrheit, an die wir uns nicht oft genug erinnern können: wird sie uns nicht ebenfalls an dem Beispiele des Judas versinnlicht?

Wie viele Zwecke konnte Christus sonst noch bei einer solchen Wahl haben, die wir aber jetzt nicht zu ergründen vermögen. Daher geziemt es uns, auch bei dieser Gelegenheit seine unendliche Weisheit zu bewundern.

Ob Jacobus, der Sohn des Alphäus, der auch Jacobus der Jüngere heißt, den im neutestamentlichen Kanon befindlichen Brief geschrieben habe, oder ob man noch an eine dritte, von beiden Aposteln verschiedene, Person denken müsse, diese Frage ist sehr verschieden beantwortet worden. Es lassen sich für beide Meinungen ziemlich wichtige Gründe anführen. Doch sollte man fast erwarten, daß sich die Evangelisten, falls die letztere wirklich Grund hätte, noch bestimmtere Andeutungen erlaubt haben würden. [1])

Wichtiger ist es dagegen, zu erläutern, was bei Judas der Zuname Ἰσκαριώτης bedeute. Die meisten neuern Theologen (Winer Realwörterbuch unter dem Worte) sagen, es sey so viel, als אִישׁ קְרִיּוֹת und es werde mithin hierdurch das Vaterland des Judas bezeichnet. Dieser Ableitung muß ich aber aus folgenden Gründen meine Zustimmung versagen. Zuvörderst finden wir in dem ganzen Apostelverzeichniß nirgends das Vaterland, wohl aber Eigenschaften des Charakters angegeben, vgl. βοανεργές, σίμων ὁ ζηλωτής u. s. w. Grade der Name des zuletzt genannten ist um so merkwürdiger, da Matthäus und Marcus wirklich die hebräische Benennung קַנָּאָן beibehalten haben. Denkt man an Matth. 26, 14 λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, so verdient es Erwähnung, wie jenes λεγόμενος im N. T. durchaus nur gebraucht wird, um gewisse Eigenschaften einer Person, nirgends aber, um ihren Geburtsort u. s. w. zu bezeichnen. Die Variante in einigen Codd. Joh. 6, 71. 12, 4 ἀπὸ καρυώτου kann hier nichts entscheiden. Wir müssen daher eine andere Ableitung empfehlen; vielleicht von שָׂכָר praemium, oder שֶׁקֶר mendacium. [2])

---

1) Man vgl. über das Ganze Winers Realwörterbuch unter dem Worte Jacobus, und besonders Potts Ausgabe des Briefes Jacobi. — 2) Vgl. Schleusners Lexicon unter d. Worte (Wahl und Bretschneider gehen ganz darüber weg) besonders Augusti Pfeiferi dubia vexata, Lips. 1699. 4. S. 897. 898, wo auf die verschiedenen Ableitungen Rücksicht genommen und alles philologisch sorgfältig erörtert wird.

§. 14.

Die sogenannte Bergpredigt Jesu.

Kap. 6, 17—49.

Die Einleitung ist bei Matthäus und Lucas dieselbe. Nach beiden versammlet sich eine große Menge um Jesum, zunächst freilich nur in der Absicht, um von ihm geheilt zu werden, aber der Heiland benutzt diese herrliche Gelegenheit, in einer längern Rede die ersten Pflichten zu entwickeln, die der Bürger des neuen Gottesreiches zu beobachten hat; dieses Reich dann selbst aber in seiner vollendeten Idee darzustellen.

V. 17 τόπου πεδινοῦ kommt nur hier vor, vgl. LXX Deut. 4, 43. Um seiner Leser willen, die den Berg für den besten Ort der Anbetung hielten, durfte sich Lucas schon die kleine Abänderung erlauben, und die Begebenheit mehr ins freie Feld verlegen. Ein ὄχλος μαθητῶν nur dem Lucas geläufig. Was er hiermit meint, sieht man aus 19, 37. Apg. 6, 2, vgl. auch 11, 26, vielleicht auch 1 Kor. 15, 6. παράλιος ἅπ. λεγ. V. 18 ὀχλούμενοι nur noch Apg. 5, 16. V. 19 δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο scheint in solcher Verbindung nicht weiter vorzukommen. Das πάντας in dem Verse braucht man nicht so streng zu nehmen. Hat doch Luther Matth. 4, 24, wo es im Grundtexte fehlt, ebenfalls alle übersetzt. Zur Erläuterung des erstern verdient noch Marc. 5, 30. Luc. 8, 46 angezogen zu werden. V. 20 bleibt hinter πτωχοί das τῷ πνεύματι am richtigsten weg, indem es unserm Schriftsteller am geläufigsten ist, der Armen schlechthin zu gedenken, z. B. 14, 13. 21. V. 21 ist das eingeschobene νῦν recht passend, um den Gegensatz zu verstärken. V. 21 γελάσετε nur noch V. 25. Diese Idee sonst nirgends im N. T. Auf eine herzergreifende Art hat sie der unsterbliche Gerhard in seinem schönen Liede benutzt: Schwing dich auf zu deinem Gott ꝛc. V. 22 καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν eine sehr zierliche Redensart, dem Lucas eigen, dessen Lesern sie um so mehr zusagen mußte, als sie wirklich schon um ihres Namens willen verspottet wurden. In Ansehung des σκιρτήσατε V. 23 vergl. 1, 41. 44. V. 24—26 drückt das Gegentheil von dem bisher Gesagten aus, was wir bei Matthäus nicht finden, was aber der

Rede Christi eine herrliche Vollendung giebt, auch ganz im Geiste des unsrigen hervortritt, vgl. z. B. Luc. 1, 46 ff. V. 27 ἀλλ' ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν kommt weiter nicht vor. Ohnfehlbar will sich hiermit Christus an seine bessern Jünger wenden. V. 29 eine bloße Umstellung der Worte ἱμάτιον und χιτών, die sich sehr leicht erklären läßt, indem Matthäus die Folge der Auskleidung, Lucas dagegen den Werth der Kleidungsstücke berücksichtigt zu haben scheint. V. 30 ἀπαίτει nur noch 12, 20. V. 33 hat Lucas χάρις, wo Matthäus μισθός setzt, indem letzterm das erste, an Johannes und Paulus erinnernde, Wort ganz unbekannt ist. V. 34 ἁμαρτωλοί, wo Matthäus τελῶναι hat, was aber nicht auffallen kann. τὰ ἴσα sehr erläuternd. V. 35 πλὴν ἀγαπᾶτε erinnert mit an Phil. 4, 14. ἀπελπίζοντες ἅπ. λεγ. ἀχάριστος nur noch 2 Timoth. 3, 2, und zwar ebenfalls in Verbindung mit einem andern Adjectiv. Matth. 7, 1 bildet nicht einen so schönen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden als Lucas 36 ff. Ganz, wie wir es früher fanden, treffen wir auch hier wieder die Gegensätze an, nicht bloß das Verbieten des Schlechten (Richten), sondern auch ein Empfehlen des Guten (Geben). Die Ausmahlung des Maaßes (πεπιεσμένον, ὑπερεκχυνόμενον ἅπ. λεγ.) gehört mit zu den Lieblingsgewohnheiten des Lucas, welche sich mit daraus erklärt, daß er Leser vor sich hatte, welche grade in äußerlichen Dingen eine abgemessene und abgerundete Darstellung liebten. V. 39 erinnern die ersten Worte deutlich daran, daß Christus hier eine sprüchwörtliche Redensart gebrauche, und deshalb ist es gar nicht nöthig, anzunehmen, daß das Folgende dahin gehöre, wo wir es Matth. 15, 14 aufgezeichnet finden. Grade sprüchwörtliche Redensarten konnten doch wohl öfter wiederholt werden. Uebrigens wird das, was hier frageweise steht, bei Matthäus als nähere Erläuterung gelesen, kann also nur entfernter als Parallele dienen. Von dem, was wir V. 40 lesen, nimt dies Kündl selbst an, ob er gleich das Erstere leugnet. Man sieht, wie V. 39. 40 die eigentliche Einleitung zu V. 41 ff. bilden, welche Matth. 7, 2 ff. vermißt wird. V. 42 noch ἀδελφέ eingeschoben, wahrscheinlich um die Heuchelei stärker, als es Matthäus thut, zu bezeichnen. Daß V. 43 wieder an sprüchwörtliche, öfters wiederholte Redensarten erinnere, sieht man aus Matth. 12, 33. Dasselbe gilt von V. 45.

Das *προφέρει* passender als *ἐκβάλλει* bei Matthäus. V. 46 hat Lucas manches weggelassen, was wir Matth. 7, 21 ff. lesen. V. 47 nimt sich das *ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος* gut aus, besonders weil nun noch einmal folgt *ὅμοιός ἐστιν κ. τ. λ.* Das Zeitwort *ὑποδείκνυμι* finden wir am häufigsten bei Lucas und es hat überhaupt im N. T. nur eine tropische Bedeutung. V. 48 *ἔσκαψε, ἐβάθυνε, πλημμύρας* und *προσέῤῥηξεν* sämmtlich *ἅπ. λεγ.* Dasselbe gilt von *ῥῆγμα* V. 49. Merkwürdig ist hier das Verhältniß der beiden Evangelisten zu einander. Lucas sucht besonders die Grundlage recht auszumahlen, Matthäus macht dagegen eine größere Schilderung von den Gefahren, welche das Haus bedroheten. Wo letzterer von dem Thoren sagt, er habe sein Haus auf den Sand gebaut, da schreibt Lucas wieder passender *χωρὶς θεμελίου*. Und so setzt er auch zuletzt *ῥῆγμα* statt *πτῶσις*. [1])

V. 17 ܒܦܩܥܬܐ in planitie. *καὶ ὄχλος* ܘܟܢܫܐ ܣܓܝܐܐ et turba multa. *καὶ πλῆθος πολὺ* ܘܣܘܓܐܐ ܕܟܢܫܐ et multitudo turbae. *καὶ τῆς παραλίου* ܘܡܢ ܣܦܪ ܝܡܐ et ex littore maris. *ἀκοῦσαι αὐτοῦ* ܕܢܫܡܥܘܢ ܡܠܬܗ ut audirent sermonem eius. V. 22 läßt der Uebersetzer das zweite *ὅταν* weg und giebt *πονηρόν* durch ܒܝܫܐ improborum, also mehr auf die Person, als auf den Namen beziehend. V. 23 *ἰδοὺ γάρ* weggelassen. V. 28 *ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* ܕܕܒܪܝܢ ܠܟܘܢ ܒܩܛܝܪܐ qui ducunt vos cum violentia. V. 34 wird *παρ᾽ ὧν* durch den Singular übersetzt und *ἀπολάβωσι* durch ܕܬܬܦܪܥܘܢ ܡܢܗ quod retributionem accipiatis ab eo. V. 35 *μηδὲν ἀπελπίζοντες* ܘܠܐ ܬܦܣܩܘܢ ܣܒܪܐ ܕܐܢܫ nec amputetis spem cuiusdam. Allerdings nicht wohl anwendbar. Wenn aber

---

1) Krummacher, über den Geist u. s. w. S. 497. 498 meint, daß Jesus wahrscheinlich so, wie es Matthäus erzählt, gesprochen, Lucas aber, als späterer Schriftsteller, auf das Bauen den Nachdruck gelegt habe. Matthäus weist ja aber der Bergpredigt eine Stelle an, wo er selbst noch nicht als Hörer zugegen seyn konnte.

Künöl den Sinn vertheidigt, welchen Luther in seiner Uebersetzung ausgedrückt hat, so möchte dagegen zu erinnern seyn, was Morus treffend aus dem Geist der griechischen Sprache beigebracht hat. *ἀχαρίστους καὶ πονηρούς* ܠܘܬ ܒܝ̈ܫܐ ܘܠܘܬ ܟܦܘܪ̈ܐ erga malos et erga abnegatores. V. 38 *σεσαλευμένον* weggelassen. V. 39 *ὁδηγεῖν* bloß matt gegeben durch ܠܡܕܒܪܘ ducere. V. 40 ist dem Sinne nach eigentlich gar nicht abweichend, statt *ὑπέρ* ܝܬܝܪ eximius, abundans, also praestantior. V. 41 *οὐ κατανοεῖς* ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܠܟ non apparet tibi. Auf ähnliche Art die Worte von V. 42 *οὐ βλέπων*, das Ganze aber nicht als Frage construirt. ܢܣܒ ܒܐܦ̈ܐ acceptor vultus statt *ὑποκριτά*. V. 45 für *λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ* ܡܡܠܠܢ ܣܦ̈ܘܬܐ loquuntur labia. V. 46 ܡܪܝ ܡܪܝ mein Herr, mein Herr, wodurch offenbar die Heuchelei noch mehr hervorgehoben werden soll, sonst auch in dem Idiotismus der Sprache begründet. V. 48 *πλημμύρας* und *ποταμός* beides durch ܡܠܐܐ plenitudo, inundatio. V. 49 *ἐπὶ τὴν γῆν* ܠܘܬ ܥܦܪܐ super pulverem, was zu gekünstelt und wegen des Folgenden gar nicht nöthig ist.

Im Allgemeinen die sogenannte Bergpredigt betrachtend, bin ich zu der Ueberzeugung gekommen, daß Jesus wirklich zu irgend einer Zeit eine so feierliche, durch eine besondere Länge sich auszeichnende, Rede gehalten habe. Solche längere Reden sind nach der evangelischen Geschichte gar nichts Ungewöhnliches, dann ist die Bergpredigt dem Geiste der Lehre Jesu durchgängig angemessen, und aus der Vergleichung des Matthäus und Lucas ergiebt sich auch, wie genau beide mit dem eigentlichen Umfang dieser Rede bekannt seyn mußten. Matthäus scheint einzelne Stellen, die wir bei Lucas an einem andern Orte finden, der Aehnlichkeit des Inhalts wegen gleich mit eingeschaltet, Lucas dagegen, der Kap. 6 offenbar einen Auszug liefert, wie solches aus dem Anfang und aus dem Schluß zu ersehen ist, aus Rücksicht auf seine Leser manches weggelassen zu haben. Die Natur der Gnomen bringt es auch mit sich, wovon sich noch einzelne Spuren in den Evan-

gelien zeigen, vgl. z. B. Matth. 5, 13 mit Marc. 9, 50. Matth. 5, 29 mit Kap. 18, 8. 9. Luc. 6, 39. 40 mit Matth. 15, 14. 10, 25 und Joh. 13, 16, daß manche Sentenz mehrmals wiederholt wurde. Wie Lucas aus Achtung gegen seine Leser Einzelnes mit Stillschweigen übergangen habe, wollen wir sogleich an bestimmten Beispielen nachweisen. Alle weitere Auslegung des Gesetzes, oder eine höhere Erfüllung desselben, war den Lesern des Lucas insofern anstößig, als diese selbst auf den Buchstaben hielten. Dieserwegen übergeht der unsrige, was wir Matth. 5, 17, dann 19—24 lesen. Warum er V. 27 ff. übergeht, läßt sich theils aus dem Bisshergesagten, theils daraus abnehmen, daß dem Christen Dinge geboten werden, die man leicht im Widerspruch mit 5 Mos. 23, 1 erblicken konnte. Matth. 5, 33 ff. enthält wieder Grundsätze, die von dem Buchstaben der mosaischen Schriften abweichen und darum sich nicht für solche eigneten, bei denen Moses das größte Ansehen behauptete. Weil Lucas das Gebet des Herrn in einen andern Zusammenhang gesetzt hat, so mußte er auch schon deshalb die Matth. 6, 1—8 stehende Einleitung zu diesem Gebete weglassen. Mir scheint aber auch diese Auslassung noch aus einem andern Grunde herzurühren. Auch die, denen Lucas sein Evangelium bestimmte, befanden sich unter der Zahl derer, die es übelnahmen, wenn man äußerliche Ceremonien gradezu zu bestreiten sich angelegen seyn ließ. Genau steht hiermit die Auslassung von V. 16—18 in Verbindung, denn 14. 15 mußte schon aus der Rücksicht wegbleiben, weil Lucas das Unser Vater an einer ganz andern Stelle aufbewahrt hat. Matth. 7, 6 durfte der unsrige um keinen Preis aufnehmen, da seine Leser wie Hunde geachtet, und mit Schimpfnamen der widrigsten Art belegt wurden. Die Auslassung von V. 15 und 28. 29 liegt sehr nahe, sobald wir nicht vergessen, daß Lucas nie so freigebig in Aufdeckung der Gebrechen des jüdischen Lehrstandes, wie Matthäus, ist, und es auch nicht wohl seyn konnte, weil er sonst Anstoß erregt hätte. Wie viel übergeht er nicht z. B. von Matth. 15 mit Stillschweigen?

Fragen wir nach dem Zweck, den Jesus durch diese Rede zu erreichen gedachte, so haben beide recht, diejenigen, welche sagen, daß der Herr bloß auf seine Jünger, und dann wieder die, welche von der Behauptung ausgehen, daß er auf alle wahre Christen,

ohne Unterschied der Zeit und des Orts, Rücksicht nehme. Jesus denkt an die letzten, wie an die erstern, doch so, daß die Apostel als solche, denen er schon ein größeres Zutrauen schenkt, auch vorzugsweise in Anspruch genommen werden; nicht als solche, die hier eine besondere Instruction empfangen, wie sie etwa als Lehrer sich verhalten sollten, sondern als solche, die für treue Vorbilder der christlichen Gemeinde erklärt werden.

Nach solchen und ähnlichen Gesichtspuncten richtet sich natürlich auch die Auslegung der Bergpredigt. Gleich in Ansehung der Seligpreisungen wird man bemerken, daß von Lucas wirklich leiblich Arme namhaft gemacht werden, während Matthäus gradezu behauptet, daß man an diejenigen denken solle, die in Ansehung ihres geistigen Zustandes unter die Zahl der Leidenden gehören, die aus ihrer Unvollkommenheit sich gar nicht zu retten vermögen. Beide knüpfen bloß an einen verschiedenen Punct an, indem sie sehr leicht mit einander in Uebereinstimmung gebracht werden können. Man behalte nur im Gedächtniß, wie zur Zeit der ersten Ausbreitung der christlichen Kirche, mithin dazumal, wo Lucas schrieb, die leiblich Armen noch die besten waren, und zwar um deswillen, weil sie in aller Demuth ihre Schwachheit gestanden, nach dem Troste der göttlichen Gnade sich sehnten, und so mit zuversichtlicher Erwartung einer bessern Zukunft entgegensahen.[2]) Ob das, was der Herr von seinen Bekennern fordert, in der gewöhnlichen Christengemeinde Statt finde, oder an einen idealen Zustand der Gemeinde Jesu erinnere; diese Frage findet ebenfalls ihre Beantwortung in der richtigen Auffassung des Zwecks der Bergpredigt. Es liegt in der Natur des Evangeliums, den Menschen weit über den gewöhnlichen Gesichtskreis hinwegzuführen, und ihm das Ziel seiner Vollendung vorzuhalten, dann aber auch wieder gegen seine Dürftigkeit während des gegenwärtigen Erdenzustandes möglichste Nachsicht zu beweisen. So mußte denn auch Jesus gleich in der ersten Zeit seines feierlichen

---

2) Künöl bemüht sich, weitläuftig zu zeigen, daß Lucas die Sache anders, als Matthäus, darstelle, was doch nur scheinbar ist, und Morus stellte sich die Lösung einer andern Aufgabe, darzuthun, daß von leiblich Armen bei Lucas gar nicht die Rede seyn könne, wofür er offenbar ebenfalls keinen Dank einärnten kann.

Auftretens das vollendete Bild eines Christen entwerfen, nach dem sich nun jeder prüfen, und von welchem er die Verwirklichung in den einzelnen Thatsachen der gesammten Erscheinung Christi aufsuchen sollte. Die schönen Worte, wo alles Schwören ohne Unterschied verboten wird, kann man selbst weniger gebildeten Kindern sehr leicht erklären, sobald man sich nur auf ihr unverdorbenes Gefühl beruft, und ihnen z. B. zeigt, wie unschicklich derjenige handeln würde, der in einer Gesellschaft von lauter aufrichtigen, der Wahrheit ergebenen, Seelen, die Erzählung einer Begebenheit durch einen Eid bekräftigt haben wollte. Nun kann man weiter gehen und zeigen, wie es sogar kleinen christlichen Gesellschaften, z. B. den Quäkern, schon möglich geworden ist, das Gebot Jesu buchstäblich zu erfüllen. Dasselbe gilt von der Art, wie Christus die Beleidigungen zu ertragen befiehlt. Wird die Sache nicht ideal aufgefaßt, so läßt sich sehr leicht nachweisen, wie Jesus und seine Apostel das selbst nicht gehalten haben, was die Bergpredigt von uns fordert. Dies konnten sie eben darum nicht, weil sie noch in der streitenden, nicht aber in der triumphirenden Kirche wirkten.

Noch wollen wir hier, da Jesus das Ganze mit einem Gleichniß schließt, auf die Natur dieser Reden aufmerksam machen, und namentlich auf einige Eigenthümlichkeiten der Parabeln bei Lucas hindeuten. [3]) Dieser hat nämlich die meisten, die ihm eigenthümlich gehören, und sich durch ihre innere Kraft und durch ihre erhabene Tendenz gar sehr auszeichnen. Er hat auch am Schlusse des vor uns liegenden Kapitels recht eigentlich gezeigt, wie es nicht auf das Gebäude, sondern auf sein Fundament, also weniger auf das, was man mit Augen sieht, als auf das, was verborgen ist, ankomme. So liegt es in der Natur aller Gleichnisse des Evangeliums, daß sie von einem bedeutungsvollen Gegenstande (das ist er wenigstens in dem Augenblicke, wo er Veranlassung zur Mittheilung höherer Ideen darbietet) der

3) Eigentlich war schon einmal von Gleichnissen (5, 34 besonders 36 ff.) die Rede, was aber nichts zu bedeuten hat, da wir jetzt doch eigentlich tiefer in den Geist der Vortragsart Christi eingeführt werden. Vgl. über die ganze Materie vor andern Krummacher über den Geist u. s. w. S. 425 ff.

sichtbaren Welt ausgehen, dann den Menschen in sein Herz, und endlich das Herz über alle Gränzen der Zeit hinausführen. Sie sind also auch ganz dazu geeignet, theils die Gemeinde, der wir als Christen angehören, im Bilde und recht rührend darzustellen, theils auch die einzelnen großen Pflichten nachdrücklich einzuschärfen, die wir als Bürger des göttlichen Reiches zu beobachten haben. Von Lucas 12—20 finden wir Gleichnisse, die zu dem Erhabensten gehören, was die christliche Geschichte aufzuweisen hat. Wir werden bei jedem einzelnen die genauere Erläuterung anbringen.

In Ansehung der Auslegung dieser fruchtbaren Reden hat uns der, aus dessen Munde sie kamen, selbst (vgl. Matth. 13, 37—43) eine Anleitung gegeben. Wir können hieraus lernen, wie es in so vielen Gleichnissen keineswegs bloß auf das sogenannte tertium comparationis im weitesten Sinne ankomme, wie man auch nicht dieses, oder jenes, für bloßen Schmuck halten dürfe, sondern die ganze Fruchtbarkeit der darinn liegenden Gedanken entwickeln müsse. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß wir hiermit jene allegorischen Deutungen, welche wir in den Schriften der Kirchenväter finden (vgl. z. B. das Gleichniß vom barmherzigen Samariter) nicht wieder aufgefrischt wissen wollen. Uns ist es nur darum zu thun, die geistvolle und lebendige Auffassung der Parabeln in Ehren zu halten, und jeder einseitigen Erklärung Schranken zu setzen.

§. 15.

Jesus macht den Knecht des Hauptmanns zu Kapernaum gesund.

Kap. 7, 1 — 10.

Die Anknüpfungspuncte sind hier bei Matthäus und Lucas gleich, nur daß der erstere gleich nach der Bergpredigt die kleine Geschichte 8, 1—4 vorangehen lässet, die aber nicht ganz passend eingefügt zu seyn scheint. Bei Lucas würde sie sich hier noch weniger gut ausnehmen, da er der jetzt zu erläuternden Erzählung eine höhere Vollendung, als Matthäus gegeben, mithin ihr selbst-

ständiges Dastehen als einen ihrer eigenthümlichen Vorzüge betrachtet hat.

V. 1 εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ wird durch 6, 27 näher erläutert. V. 2 ἤμελλε τελευτᾶν sonst nicht im N. T. V. 3 διασώσῃ kommt besonders in der Apostelgeschichte vor. V. 4 σπουδαίως nur noch zweimal bei Paulus. V. 5 ἔθνος ἡμῶν bloß Lucas. V. 6 zu μακρὰν ἀπέχοντος, vgl. 15, 20. Das Zeitwort (V. 7) ἀξιόω nur noch bei Paulus. Das τασσόμενος V. 8, welches Matthäus nicht gebraucht, der es überhaupt nur 28, 16 hat, kommt besonders in der Apostelgeschichte vor. — Im Syrischen stehen ἤμελλε τελευτᾶν ܘܩܪܝܒ ܗܘܐ ܠܡܡܬ et propinquus erat ad moriendum am Schlusse des Verses. V. 8 ὑπ' ἐμαυτόν ܬܚܝܬ ܐܝܕܝ sub manibus meis.

Schon Krummacher (a. a. O. S. 348 ff.) urtheilt, daß grade diese Erzählung in Ansehung einer Evangelienharmonie unter die schwierigsten gehöre. Nach meinem Dafürhalten verdient Lucas den Vorzug vor Matthäus, da sich seine ganze Darstellung auch psychologisch so sehr rechtfertigt. Erst eine Sendung der jüdischen Obern, die einen herrlichen Grund zur Empfehlung des Hauptmanns (V. 5) anführen, gleichsam als Beweis, daß bei Standespersonen von der Art so etwas nicht alle Tage vorfalle. Eine zweite Sendung geschieht durch Freunde (φίλοι ein grade bei Lucas häufig wiederkehrender, den ächten Freundschaftssinn aussprechender Ausdruck), denen endlich der bescheidene Mann selbst nachfolgt. Auch die Einleitung bei dem unsrigen giebt dem Ganzen die gehörige Anschaulichkeit, die wir bei Matthäus vermissen.[1]. Was dagegen die eigentlichen Worte des Hauptmanns und die Erklärung Jesu betrift, so findet sich bei beiden Evangelisten eine auffallende Uebereinstimmung. Bei einer weiter fortgesetzten Vergleichung fällt es auf, warum Lucas die Stelle V. 11—13 bei Matthäus übergangen und überhaupt gar kein Wort, vermöge dessen Jesus die Heilung verheißt, beigebracht

1) Selbst das V. 9 vorkommende στραφεὶς möchte ich hieher rechnen. Es ist Lieblingswendung des Lucas, wie man aus folgenden Stellen ersieht, 7, 44. 9, 55. 10, 23. 14, 25. 21, 61. 23, 28, und es verräth von mehrern Seiten betrachtet den glaubhaftesten Berichterstatter.

hat. Das Letztere ist leichter begreiflich, indem die Versicherung οὐδὲ ἐν τῷ ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον, das beste Zeugniß für die Glaubensstärke des Hauptmanns ist, welche andern sogar erst zur Beschämung und dann wieder zum Führer dienen sollte. Warum aber Abraham, Isaak und Jacob nicht vorkommen, läßt sich um so schwerer begreifen, da grade Lucas so eifrig auf Personen Rücksicht nimt, die in den mosaischen Schriften erwähnt werden. Offenbar haben sich diese Verse nicht in den Quellen gefunden, welche dem Lucas zu Gebote standen, und warum sollte nicht auch Jesus jene so schönen Worte bei einer andern Veranlassung gesprochen haben können? Nach meinem Dafürhalten nimt sich die Darstellung bei Lucas besser aus, weil es auch der Gewohnheit Jesu angemessen ist, nicht gleich zu viel auf einmal vorzutragen, sondern einen einzigen großen Gedanken, wie der V. 9 ausgesprochene ist, der weitern Betrachtung seiner Zuhörer zu überlassen.

Die Sache läßt sich aber auch so denken. Nach unserm Lucas liegt der junge Mensch des Hauptmanns todtkrank, und dies bringt letztern dahin, alles zu thun, um die Hülfe Christi noch für ihn möglich zu machen. Er bewahrt demnach hier einen Glauben an den Erlöser und eine Liebe zu den Brüdern, die man selten findet, und die daher auch in Wahrheit den Lobspruch Jesu verdienen. Jetzt kommt es nun dem Lucas (man vgl. nur 17, 10) vor, als könnte die ausgelassene Stelle, die Matthäus hat, in dieser Verbindung leicht den Schein der Lohnsucht auf den Charakter des Hauptmanns werfen. Diese Erklärung ist mir noch wahrscheinlicher, als die zuerst versuchte.

Endlich möchte ich hier noch auf etwas hindeuten, woran man bei diesen beiden Berichten, wenn man sie verglich, gewiß noch nicht gedacht hat. Häufig stellte man in neuern Zeiten die Behauptung auf, daß unter den Händen der Referenten erst manche Erzählung des N. T. zu einem Wunder geworden sey. Man vergleiche nun die eben behandelte Geschichte, wo Matthäus und Lucas so bedeutend abweichen, und frage sich, ob die Ansicht von dem, was wir ein Wunder nennen, sich bei dem einen anders, als bei dem andern gestaltet? Der eine Evangelist, wie der andere, läßt dem Hülfesuchenden auf gleiche Weise den Glauben an die Wunderkraft Christi und die kindliche Demuth seines

eigenen Herzens ausdrücken. Wie überall, so dürfen wir auch hier behaupten, daß zuletzt nur die Form in außerwesentlichen Dingen wechsele, sonst aber alles, was uns das Evangelium sagt, in der größten Harmonie erscheine.

Hier kann man noch weiter gehen und sogar zugeben, daß die Erzählung Joh. 4, 47—54 mit den unsrigen parallel erscheine, was ich jedoch nicht gradezu behaupten mag; dann sieht man eine noch mehr veränderte Gestaltung der Sache, so weit es um ihre Form sich handelt, aber sonst bleibt alles dasselbe Wunder, dieselbe Stimmung dessen, der die Hülfe sucht, wie dessen, der sie denen gewährt, welche der irdischen Lust entsagen und den Trieben eines edlern Geistes folgen. Wo also nur eine Spur von Erdichtung, oder von prunkender Ausmahlung?

§. 16.

Die Auferweckung des Jünglings zu Nain.

Kap. 7, 11 — 17.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, den wir aber nie in diesem Theil der evangelischen Geschichte, wo von der Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa die Rede ist, mit zu großer Genauigkeit verfolgen dürfen, läßt sich auch diesmal auf eine recht natürliche Art nachweisen. Groß ist derjenige, der einen kranken Knecht in der Abwesenheit gesund macht; aber noch größer der, der sogar einen todten Jüngling ins Leben zurückruft. Die folgende Geschichte ist bloß von Lucas aufgezeichnet; genau in dem Geiste, der uns aus seinen Schriften anwehet. Wir vergegenwärtigen uns die schönen Züge: Man trägt einen Menschen zu Grabe, der in der Blüthe seiner Jahre gestorben, dabei der einzige Sohn seiner Mutter, sie selbst noch obendrein eine Wittwe, der junge Mensch aber einer sich so allgemein äußernden Theilnahme würdig ist. Kaum wirft Jesus den ersten Blick auf eine so rührende Scene, so ist es auch, als sollte das Herz sich in ihm umkehren. Trost bringt er der Weinenden, und in drei großen Worten (V. 14) ist das ungewöhnliche Werk vollendet; er kann nun den Todten der trauernden Mutter wiedergeben. Auch das, was wir V. 16 lesen, gehört diesmal zur Vollendung des Ganzen, da die Herzen

in einer solchen Stimmung waren, daß ein tiefer Eindruck kaum ausbleiben konnte. Der Heiland, überall die Gemüther beobachtend, fragt daher in dieser Geschichte nicht, wie sonst, nach dem Herzenszustande, sondern er schreitet sogleich ans Werk, vest überzeugt, daß die wichtigen Folgen der Wunderthat jetzt gar nicht ausbleiben können. Trefflich rechtfertigt also bei dieser Gelegenheit der Geist des Evangeliums die ganze Form der Erzählung. Unserm Lucas, dem Handlungen aus der Lebensgeschichte des Elias so wichtig sind, vgl. 4, 25. 26. 9, 54, mußte auch diese Erzählung sehr willkommen erscheinen, da sie 1 Kön. 17, 17 ff. eine treffende Parallele findet. Darinn stimmt ihm Paulus (Röm. 11, 2 ff) bei, während Elias sonst nur in den Evangelien erwähnt wird, weil seine Erwähnung ein Interesse für den Volksglauben hatte. Jac. 5, 17 macht auch noch eine Ausnahme.[1])

V. 11 *ἑξῆς* nur Lucas. Da die Stadt Nain sonst nirgends wieder erwähnt wird, so befremdet es, ihre nähere Bezeichnung zu vermissen. V. 12 *ἐξεκομίζετο ἅπ. λεγ.* *τεθνηκώς* grade so Lazarus bezeichnet, Joh. 11. Nur Lucas *μονογενής* in diesem Sinne, vgl. 8, 42. 9, 38. Zu *μὴ κλαῖε* V. 13. Offenb. 5, 5. V. 14 *σορός ἅπ. λεγ.* V. 15 *ἀνεκάθισεν* nur noch Apg. 9, 40. V. 16 *ἔλαβε δὲ φόβος*, sonst nirgends. Ein *προφήτης μέγας* nur in unserer Stelle.

Im Syrischen statt *ἑξῆς* V. 11 ܒܝܘܡܐ ܕܒܬܪܗ die postero. *συνεπορεύοντο* und *ἱκανοί* gar nicht mit übersetzt. V. 12 ܚܙܐ ܟܡ ܡܠܘܝܢ ܡܝܬܐ ܕܝܚܝܕܝܐ ܗܘܐ ܠܐܡܗ vidit comitantes mortuum, qui unicus fuerat matri suae. Die übrige Abweichung in diesem Verse ist ganz unbedeutend. V. 17 ܘܒܟܠܗ ܐܬܪܐ ܕܚܕܪܝܗܘܢ et in omnem locum, qui erat circa eos.

1) Vgl. jedoch hier die wichtige Abhandlung von Rauch, in Winers Journal V. 6, S. 257—306, wo die Stelle Jacob. 5, 12 bis Ende aus triftigen Gründen für eine viel spätere Zugabe erklärt wird, wodurch allerdings die gesammte Ansicht von diesem Briefe eine bedeutend andere Gestalt gewinnt.

Es fragt sich, da man an das gewöhnliche frühe Begraben der Juden erinnert, ob hier nicht vielleicht ein scheinbarer Tod angenommen werden dürfe, wo Jesus grade zur günstigen Zeit ankam, und so immer auch unter der Leitung der göttlichen Fürsehung etwas Außerordentliches bewirken konnte. Für eine solche Annahme spricht eigentlich nur ein einziger, und noch dazu sehr schwacher, Grund, nämlich die Wunderscheu der Ungläubigen; gegen sie zeugen die stärksten Beweise, die man eigentlich schon in der oben gelieferten Einleitung findet. Es sind nur zwei Fälle bei einer natürlichen Wundererklärung denkbar, entweder Jesus bemerkte an gewissen Kennzeichen, daß noch Leben in dem Jüngling sey, oder er wollte die Sache auf gut Glück versuchen. Trat der erstere Fall ein, so war es seine Pflicht, solches zu sagen, wie er denn jederzeit andern den Irrthum, in welchem sie schwebten, benommen hat. Nehmen wir aber die zweite Voraussetzung als wahrscheinlich, so schwindet die allerletzte Spur von der Weisheit des Sohnes Gottes, die wir so oft mit den Empfindungen der Rührung betrachten, und Christus würde Namen verdienen, die man gar nicht wagen darf, öffentlich auszusprechen.

Was aber das frühe Beerdigen der Juden anbelangt, so hängt ja damit der Scheintod nur lose zusammen, auch scheint in der Behandlungsart ihrer Verstorbenen so manches zu liegen, was den wirklichen Tod von dem noch nicht bestimmt erfolgten unterscheiden lehrt. Mir ist es wenigstens nicht recht denkbar, wie ein Volk, sonst so ausgezeichnet vor allen Völkern der Erde, die schwere Sünde des Lebendigbegrabens so oft habe begehen sollen.

In unserer Stelle kann übrigens so etwas um so weniger Gewicht haben, da die Treue des Erzählers und der Charakter Jesu hinlänglich zeigen, wodurch ein entscheidendes Urtheil über den wahren Verlauf der Sache begründet wird.

§. 17.

Der gefangene Johannes sendet zu Jesus. Jesu Erklärung in Beziehung auf ihn und diejenigen, welche sonst gegenwärtig waren.

Kap. 7, 18—35.

Der Zusammenhang mit dem Vorigen wird von dem Schriftsteller selbst durch V. 18 angedeutet. Eine solche Sendung des Täufers lag theils in dem Charakter dieses Mannes, der ein ziemlich feuriges Temperament an den Tag legt, theils in den damaligen Zeitumständen, wo dergleichen Sendungen als etwas sehr gewöhnlich Vorfallendes bekannt sind. Diese Bemerkung scheint mir um so nöthiger, weil man hieraus sieht, daß diejenigen, welche gesendet werden, niemals die Hauptrolle spielen, sondern nur als Mittelspersonen dastehen, mithin die Ansicht derer, zu welcher ich mich noch immer bekenne, als die richtigste hervortritt, Johannes habe nicht um seiner Jünger willen, sondern aus seinem eigenen Interesse, die Sendung an Jesum veranstaltet. [1])

Nichts mochte wohl nach V. 18 den Johannisjüngern so wahrscheinlich vorkommen, als daß der Jesus, der eben einen todten Jüngling ins Leben zurückgerufen hatte, auch Macht genug besitzen müsse, den nach Hülfe schmachtenden Täufer aus seinem Kerker zu befreien.

Da beide Evangelisten die Worte σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος κ. τ. λ. übereinstimmend anführen, so darf man hieraus den Schluß ziehen, es seyen jene Worte damals der Ausdruck einer gangbaren Ueberzeugungsweise gewesen, und man darf dann auch um so weniger Bedenken tragen, in ihnen etwas wahrzunehmen, wodurch Johannes grade seine Sehnsucht nach einem bessern Zustand

---

1) Zuerst trug ich meine Ansicht vor in der Schrift: Ueber den Begriff der histor. Interpr. Leipzig 1815. 8. S. 93. 94, dann in den Analecten von Tzschirner u. s. w. B. 4. St. 1. S. 63, endlich in dem Erfurter Wochenblatte Jahrg. 1826. St. 47. S. 775 ff.
In der zweiten Abhandlung S. 49 habe ich mich zugleich über eine Unvollkommenheit in der zuerst angeführten Schrift geäußert.

der Dinge ausdrücken wollte. Dies geben namentlich auch die Worte des 20. V. zu erkennen, welche wir bei Matthäus vermissen. Der 21. V., ebenfalls dem Lucas eigenthümlich, verbreitet am besten Licht über die Erklärung Jesu, welche V. 22. 23 enthalten ist.

V. 21 πνευμάτων πονηρῶν drückt sich nur Lucas aus, vergl. besonders mehrere Stellen in der Apostelgeschichte. χαρίζεσθαι wird neben dem unsrigen nur in den paulinischen Briefen gebraucht. V. 22 erkennt man den gebildeten Schriftsteller daran, daß er zuerst des Sehens und dann des Hörens gedenket, sich hier also mehr, als Matthäus, nach dem eigentlichen Verlauf der Begebenheit richtet. V. 25 ἔνδοξος nur noch bei Paulus. τρυφή nur noch 2 Pet. 2, 13; vgl. LXX 1 Mos. 49, 20. Offenbar sucht Lucas das königliche Leben anschaulicher, als Matthäus, dem schon die weichen Kleider gnügen, zu schildern. Die Stelle Matth. 11, 12 hat Luc. 16, 16. Dagegen ist ihm hier V. 29. 30 eigenthümlich. Daß δικαιόω soviel als δοξάζω bedeute, zeigt Wahl unter dem Worte. Lucas braucht es im N. T. allein so, vgl. 10, 29. 16, 15. Zu strenge darf man es jedoch auch hier nicht nehmen, indem man unsere Stelle auch recht gut so übersetzen kann: Die Zöllner erklärten Gottes Ruf (der durch Johannes an sie erging) für gerecht u. s. w. Diese Uebersetzung möchte sich besonders auch durch das τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ im folgenden Verse rechtfertigen lassen. V. 33 befinden sich drei Worte, welche Mißverständnissen vorbeugen sollen, und die Matthäus übergeht, βαπτιστής, ἄρτον, οἶνον. Hieraus mag man unsere obige Erklärung der Versuchungsgeschichte erläutern. Würde man nicht einem Schriftsteller, der so genau schreibt, und in unserer Stelle das wahre Verständniß bei Matthäus fördert, offenbare Gewalt thun, wenn man sagen wollte, es sey jenes Fasten Jesu nur auf die Enthaltung von gewöhnlichen Speisen zu beziehen?

Das Ende dieser Erzählung, so wie der eigene Geist, der bei Matthäus und Lucas fast auf dieselbe Weise in ihr waltet, berechtigen zu dem Schluß, daß vieles in ihr unter die gangbaren Formeln gehöre und dieserhalb natürlich um so leichter im Gedächtniß aufbewahrt werden konnte.

Im Syrischen bleibt οἱ ἄνδρες V. 20 weg. Vielleicht setzte es ihn in einige Verlegenheit, die Jünger des Johannes mit

einem solchen Namen bezeichnet zu sehen. V. 25 und 26 ἀλλὰ τί gut ausgedrückt durch ܘܐܢ ܠܐ ܡܢܐ et si non, quid. V. 31 ist εἶπε δὲ ὁ κύριος weggelassen. V. 32 ἀλλήλοις ܠܚܒܪܝܗܘܢ sodalibus suis.

In einer eben so vielseitigen, als wichtigen Stellung zeigt sich Jesus in diesem ganzen Abschnitt. Zuerst muß er darauf denken, wie er den ohne Noth allzubekümmerten Täufer zufrieden stellen will. Gewiß sonderbar genug, daß auf eine so bestimmte Anfrage eine dem ersten Auschein nach so unbestimmte Antwort gegeben wird. Dies finden wir aber nicht bloß dem Charakter Jesu, der jederzeit mehr auf das Herz, als auf die Worte anderer Acht giebt, sondern auch den so eben obwaltenden Umständen ganz angemessen. Unser Herr erklärt sich V. 22. 23 so, daß Johannes sein Nachdenken auf eine sehr fruchtbare Art beschäftigen, und zugleich die letzten Schwächen seines unmuthigen Herzens mit der größten Strenge prüfen mußte. In der Abhandlung de morte Iesu Christi expiatoria meint de Wette (S. 87), daß Christus sich auf Jes. 35, 5 bezogen, mithin etwas Geistiges im Sinne gehabt, aber der nur an wundervolle Thaten denkende Berichterstatter seine Worte mißverstanden habe. Ich bin aber vielmehr der Meinung, es sey, allerdings mit Rücksicht auf die Stelle des Propheten, der Zweck Jesu gewesen, auf seine im Leiblichen, wie im Geistlichen gleich wundervolle Absicht hinzudeuten, und sich aus gutem Grunde solcher Worte zu bedienen, in denen man leicht einen mehrfachen Sinn ahnden konnte.

Das, was Jesus nach dem Weggange der Jünger von V. 24 an sagt, ist wohl der klarste Beweis von der Wahrheit, es sey ihm um die Berichtigung des Urtheils derer zu thun gewesen, als könne um einiger, aus den natürlichen Anlagen des Temperaments herfließenden, Bedenklichkeiten willen, auch schon der moralische Charakter und die sonst so würdevolle innere Selbstständigkeit des Täufers in Zweifel gezogen werden. Gewiß, eine Erhabenheit des Erlösers, die alle Bewunderung verdient, indem sie den inniggeliebten Freund aus herzlicher Theilnahme an seinem Seelenwohl auch auf den kleinsten Flecken aufmerksam macht, aber ebenso wieder ihn mit dem edelsten Eifer da in Schutz nimt, wo andere ihn verkennen, oder gar ein herabwürdigendes Urtheil

über ihn sich erlauben. Doch höher, als die einzelne Person, steht stets in Jesu Augen die ganze Heilsanstalt, die durch ihn zur Ehre Gottes und zum Segen der ganzen Menschheit begründet werden sollte. Daher erklärt sich die Vergleichung Johannis mit den Propheten, die vor ihm waren, und dann wieder mit den Christen, die nach seiner Erscheinung, wo sie die Taufe des heiligen Geistes empfingen, wirkliche Glieder der neuen Gottesfamilie werden würden. [2])

Die Worte V. 29. 30 beziehen mehrere Ausleger nicht mit auf die Rede Jesu, sondern betrachten sie als eine Zugabe des Lucas, wozu aber doch kein rechter Grund vorhanden ist. Sie passen auch gar nicht übel zu dem Geist, von welchem die hier gelieferte Rede des Erlösers durchdrungen ist. Der Heiland will zugleich so viel sagen, man dürfe an dem Gefängniß eines Johannes um so weniger Anstoß nehmen, da in der Geschichte dieses Mannes der klarste Beweis liege, wie grade das arme und gedrückte Volk der Stimme der Wahrheit und jener großen Bedeutung der Taufe am ersten sein Herz geöffnet und dadurch die Weisen und die Mächtigen beschämt habe. Uebrigens werden auch die Worte, welche V. 31 zu Anfange die syrische Uebersetzung nicht hat, in den bessern Ausgaben des N. T. weggelassen, und dann fügen sich V. 29. 30 noch besser in den Zusammenhang des Ganzen. Die folgenden Verse, 31 u. s. w. findet man recht populär in dem Kommentar von Morus erläutert, der auch V. 35 das *καὶ* nicht durch und, sondern durch aber übersetzt haben will. Das Ganze (V. 35) hält Kündl mit Recht für ein Sprüchwort. Absichtlich ist auch hier die ganze Rede Jesu in einem Geiste gehalten, der tiefe Eindrücke auf die Herzen machen, manches noch nicht ganz verdorbene Gemüth zu seiner eigenen Wohlfahrt beschämen, auf jeden Fall das Nachdenken auf eine sehr verschiedene Weise beschäftigen mußte. Andern Reden Jesu

---

2) Schon aus diesem einfachen Grunde verdient die Erklärung des Chrysostomus von *μικρότ.*, welche neuerlich Fritzsche in seinem Commentar zu Matth. 11, und Fleck de regno Christi, Lips. 1826. S. 87 ff. wieder annehmen, keine besondere Widerlegung. Sie ist nämlich durchaus gegen den Zusammenhang der Ideen, und darum kann sie durch den Sprachgebrauch allein noch nicht empfohlen werden.

angemessen (vgl. z. B. den Schluß in der Parabel vom ungerechten Haushalter) nehmen wir erst einen Tadel seines verkehrten Zeitalters an, und dann (V. 35) wieder einen Uebergang auf seine heilige Sache, daß der Sinn etwa dieser ist: Bei alle dem werden diejenigen, welche Johannes und mir ähnlich sind, schon durch ihr Betragen die von uns angenommenen Grundsätze rechtfertigen. Nicht übel macht Morus darauf aufmerksam, wie man auch an unser Sprüchwort denken könnte: Das Werk lobt den Meister.

Ueberblicken wir diesen ganzen Abschnitt noch einmal, dann kann ich kaum umhin, der Vermuthung Raum zu geben, daß man schon sehr früh besondere Nachrichten über Johannes den Täufer und seine Geschichte gesammelt haben müsse, was wohl in der Natur der Sache lag, da derjenige, der die Nähe des Messiasreichs ankündigte, gleich von vorneherein die größte Aufmerksamkeit erregte, auch die Nachrichten des Josephus ein Beweis sind, wie sehr Johannes das jüdische Volk interessirte.

Die ganze Gestaltung unseres Abschnitts, die eine Uebereinstimmung bei Matthäus und Lucas verräth, die uns fast nirgends in solcher Vollendung begegnet, zumal wenn es eine so lange und vielseitige Rede Christi betrift, scheint mir ebenfalls nicht wenig für eine frühere schriftliche Aufzeichnung zu sprechen.

Merkwürdig ist es endlich noch, da wir vorhin von dem Zweck der Sendung des Johannes sprachen, daß der syrische Uebersetzer Matth. 11, 2 das διὰ durch ܒܝܕ ܬܠܡܝܕܘܗܝ per manum discipulorum suorum ausgedrückt hat, was nicht undeutlich zu verstehen giebt, er habe sich der Jünger bedient, da es ihm unmöglich gewesen sey, die obige Frage in eigener Person an Jesum zu richten.

§. 18.

Jesus genießt das Mahl bei einem Pharisäer Simon. Eine Sünderinn giebt ihm hier Beweise der größten Liebe.

Kap. 7, 36 — 50.

Diese rührende Erzählung kann gleichsam als der Kommentar von V. 34 τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν angesehen werden. Was Jesus vermöge seiner Weisheit und Liebe leiste, wie auffallend sich bloße Gesetzlichkeit von der innern christlichen Frömmigkeit unterscheide, das giebt uns diese, auch durch ihre Form so ansprechende und höchst vollendete, Geschichte zu erkennen. Es fragt sich daher nur, ob sie als identisch mit der angesehen werden kann, welche wir Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff. Joh. 12, 1 ff. aufgezeichnet finden. Ich glaube dieses nicht, obgleich Schleiermacher (a. a. O. S. 111), der in Beziehung auf das vorliegende Kapitel sehr feine Bemerkungen mittheilt, dafür gestimmt hat, indem er anführt, es sey nicht wohl denkbar, wie bei den Jüngern ein Murren entstehen konnte, wenn dergleichen schon einmal vorgefallen wäre. Dies scheint mir aber denn doch ein sehr schwacher Grund, der nicht bloß durch ein ähnliches Verhalten der Schüler Christi in unzähligen andern Fällen widerlegt, sondern auch dadurch entkräftet wird, daß zwischen der Art, wie der Pharisäer in unserer Stelle seine Unzufriedenheit äußert, und zwischen dem Murren der Jünger noch ein großer Unterschied ist. Alles möchte darauf ankommen, daß, um eine Verschiedenheit zwischen unserer Erzählung und denen der drei übrigen darzuthun, die Hauptgesichtspuncte gehörig ins Licht gesetzt werden. Nach Lucas begegnet uns eine Sünderinn, welche Reue über ihre frühern persönlichen Verhältnisse empfindet, die Salbung bei jenen dreien aber erscheint als ein Umstand, der sich nicht bloß auf eine ganz andere Person, auf den Erlöser selbst beziehen, sondern auch in innige Verbindung mit seinem Leiden und mit seinem Begräbniß treten sollte. Auch sonst ist die Differenz groß zu nennen; und da alles, was wir in unserer Stelle lesen, so ganz dem Geiste des Evangeliums und der Behandlungsart der Menschen, deren sich

Christus befleißigte, angemessen ist, so kann ich mich durchaus nicht entschließen, mit Schleiermacher einzelne willkührliche Zusätze des Referenten anzunehmen. [1])

Die Construction V. 40 ἔχω σοί τι εἰπεῖν finde ich sonst nicht im N. T. χρεωφειλέται V. 41 nur noch 16, 5. δανειστής ἅπ. λεγ. πεντακόσια nur noch 1 Kor. 15, 6. χαρίζεσθαι ist neben dem unsrigen nur dem Paulus geläufig. V. 43 kommt zwar das ὀρθῶς auch Marc. 7, 35 vor, aber in dem Sinne, wie hier, gebraucht es nur Lucas, vgl. 10, 28. 20, 21. V. 44 eine überaus feine Wendung, wo Jesus die Sünderinn anblickt, und dann zum Pharisäer spricht. V. 45 διαλείπω, ἅπ. λεγ. V. 47 οὗ χάριν nur hier. Morus (a. a. O. S. 150) schreibt: Ipsa narratio nullum habet hebraismum. Et hoc faciamus exemplum illius, quod dicitur, Lucam potuisse reliquis melius scribere. Dahin gehört z. B. gleich die V. 40 angeführte Construction, vgl. Kündl zu dieser Stelle, nur mag ich das εἰπεῖν nicht mit ihm durch interrogare übersetzen, da grade hierdurch die Schönheit der Stelle verloren geht, vgl. V. 42, wo die eigentliche Frage erst vorkommt. Ob V. 45 εἰςῆλθον oder εἰςῆλθεν zu lesen sey, ist ziemlich gleichgültig, doch scheint mir die letztere Lesart mehr in den Zusammenhang zu passen. Ist es denn im geringsten wahrscheinlich, daß ein stolzer Pharisäer einer in seinen Augen so tief gesunkenen Person einen Aufenthalt in seinem Hause vor der Ankunft Jesu gestattet haben sollte? Dies müßte man aber bei Annahme der erstern Lesart nothwendig voraussetzen. — Im Syrischen hinter ἠρώτα das δέ weg, vorher aber ܐܬܐ ܕܝܢ venit autem. V. 37 κομίσασα ܢܣܒܬ accepit. V. 39 τίς bis ἁμαρτωλός ἐστι ܡܢ ܗܝ ܘܡܢܐ ܛܒܗ ܕܚܛܝܬܐ ܗܝ ܐܢܬܬܐ ܗܝ ܕܩܪܒܬ ܠܗ quaenam sit et qualis rumor peccatricis huius mulieris, quae tetigit ipsum. Vor V. 41 noch die Worte

---

1) Vgl. über den innern Zusammenhang meine Apologetik, Leipzig 1824. S. 308. Krummacher a. a. O. S. 214. 218. Niemeyer Charact. (4. Aufl.) B. 1. S. 70—72 voll von einzelnen schönen Zügen.

ܐܡܪ ܠܗ ܝܫܘܥ dixit ei Iesus. V. 41 δανειστῇ τινι ܠܚܕ ܡܪܐ ܚܘܒܐ cuidam domino debiti. V. 42 ist εἰπέ nicht übersetzt, was sich auch gar nicht übel ausnimt, indem wir ja in unserer Sprache einen andern eben so fragen lassen, ohne unser, er sagte, hinzuzufügen. V. 44 wird τῆς κεφαλῆς αὐτῆς weggelassen. V. 46 ist die Salbe, damit ihre Köstlichkeit recht in die Augen falle, mit zwei Wörtern, die gleichbedeutend sind, ausgedrückt ܡܫܚܐ ܕܒܣܡܐ.

Fragen wir nun zuerst nach der Person, die uns in diesem Abschnitt begegnet, so sehe ich durchaus keinen Grund von der Meinung derer abzugehen, welche sie, der einfachen Erzählung des Evangelisten gemäß, für eine unbekannte Frau erklären, die früher einen ausschweifenden Lebenswandel geführt, aber jetzt Reue empfunden, wahrscheinlich aus den Händen des Heilandes die Wiederherstellung ihrer zerrütteten Gesundheit empfangen, und so die Gelegenheit wahrgenommen hatte, ihre Ehrfurcht und ihre Dankbarkeit auf eine sehr rührende Art gegen den Erlöser an den Tag zu legen. Doch glaube ich, daß es auch nicht grade nöthig sey, an eine Person zu denken, welche durch ihren Lebenswandel eine besondere Krankheit sich zugezogen hatte. Daß übrigens solche Aeußerungen der Reue, wie wir sie hier lesen, gar nicht ungewöhnlich und dem Heiland wohlgefällig waren, indem sie das herrlichste Gegenstück von dem pharisäischen Tugendstolz bildeten, davon enthält die evangelische Geschichte mehrere Beispiele. Vgl. z. B. Matth. 21, 31. Luc. 15, 1 ff. Joh. 8, 1 ff. Ueberaus rührend ist auch die Behandlungsart Jesu in dieser vor uns liegenden Geschichte zu nennen, indem er den Pharisäer Simon nicht gradezu beschämen, sondern ihn durch ein Gleichniß dahinführen will, daß er sich selbst sein Urtheil sprechen muß. Das Gleichniß gilt zunächst den beiden Personen, mit denen es Christus zu thun hat; es läßt sich aber auch noch viel weiter anwenden, da der, welcher viel sündigt, und dann wieder der, welcher auf eine geringere Art Unrecht that; der eine also, wie der andere, nicht im Stande ist, seine Missethat vor Gott gut zu machen, sondern alles durch die Gnade empfängt, die sich natürlich aber nur denen zuwendet, die wahre Reue fühlen, den leben-

digen Glauben ergreifen, und den schönen Vorsatz, besser zu werden, recht in ihrer Seele begründen.

Die Worte des 47. V., welche eine eigenthümliche Lehre Christi enthalten, faßt man gewöhnlich so, daß in dem ὅτι nicht die Ursache der Sündenvergebung enthalten sey, sondern die große Liebe jener Sünderinn mehr als Folge ihrer Begnadigung angesehen werden soll. Dem Geiste des Evangelisten ist auch diese Erklärung ganz angemessen, sie erscheint sogar durch die folgenden Worte, ᾧ δὲ ὀλίγον κ. τ. λ., als diejenige, die als die richtigste in den Zusammenhang paßt. Ich glaube aber doch auch die andere rechtfertigen zu können, wenn man nur dem Irrthum ausweicht, als sey bei Erwähnung der Liebe bloß von einer äußerlichen Thatsache die Rede, als welche uns allerdings nie ein Recht der Begnadigung vor Gott verschaffen kann. Denkt man dagegen an die innige Herzensliebe, wo unser natürlicher Wille so zu sagen verschwindet, und wo wir dann uns ganz an Gott und den Erlöser mit kindlichem Vertrauen hingeben, so ist fürwahr ein solcher Act des Gemüths, wo wir weder bei der Größe unserer Sünden in zweifelnde Unruhe gerathen, noch bei einem geringern Grade von Missethat eine falsche Beruhigung unterhalten, sondern in beiden Fällen mit gleicher Inbrunst nach Hülfe uns sehnen, der erste Grund unserer Begnadigung zu nennen. Bei dieser Ansicht neige ich mich freilich nicht zu den meisten Auslegern hin, welche meinen, jene Sünderinn sey vorher schon körperlich von Jesu geheilt worden. Indeß selbst bei dieser Voraussetzung läßt sich meine Erklärung von einer andern Seite her vertheidigen, da Christus nur solchen unglücklichen Personen seine wundervolle Hülfe wiederfahren lässet, welche wirklich den lebendigen, mit der Liebe innigst verbundenen, Glauben an ihn zu erkennen gaben. Aus den Worten allein: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε kann auch nicht grade eine Krankenheilung bewiesen werden, sondern sie lassen sich füglich so fassen: Dein Glaube hat dir den innern Frieden des Herzens gegeben, und darum kannst du nun auch äußerlich deinen Weg ruhig fortsetzen und in deine Heimath zurückkehren. Oder auch so: Frieden hat deine Seele gefunden, deshalb werden dich auch Menschen fortan nicht mehr, wie es eben geschah, anfeinden können.

Das Ganze hat zuviel innern Zusammenhang, um aber diesen nicht zu stören, muß man, wenn einmal jene Sünderinn von Jesu geheilt seyn soll, auch bei dem Pharisäer eine durch Jesum bewirkte Krankenheilung annehmen, was auch Paulus in seinem Kommentar thut, was aber gar nicht erwiesen werden kann, um so weniger, da es gar nicht Wahrscheinlichkeit für sich hat, Jesus werde einem scheinheiligen Pharisäer so etwas zugewendet haben.

§. 19.

Jesus findet auf einer Reise Gelegenheit, einer zahlreichen Versammlung durch Gleichnisse das göttliche Wort zu verkündigen.

Kap. 8, 1 — 21.

Gleich der Anfang dieses Kapitels deutet darauf hin, wie man nicht einen besondern Zusammhang mit dem Vorhergehenden aufzusuchen habe. Dagegen bemerkt Schleiermacher sehr richtig, daß man die drei ersten Verse unseres Kapitels nicht wohl von dem Folgenden trennen könne (a. a. O. S. 98). Grade die Worte V. 8 *καὶ ἕτεραι πολλαί* beweisen doch wohl deutlich genug, daß man Kap. 7, 36 ff. nicht an Maria Magdalena, sondern eher an jede andere weibliche Person, auch an eine solche, die nicht grade geheilt worden war, denken solle. Unser Schriftsteller scheint ja sehr deutlich zwei Klassen aufzustellen, die eine aus solchen bestehend, denen der Herr leibliche Genesung zugeführt hatte, die andere aus solchen, die sich bereitwillig zeigten, mit ihrer Handreichung dem Heiland zu dienen.

V. 1 *διοδεύω* nur noch Apg. 17, 1. *κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος* nur hier in dieser Zusammenstellung. Ueberhaupt das erste Zeitwort dem Lucas und Paulus am geläufigsten. V. 4 das Drängen des Volks aus den Städten hat bloß Lucas. V. 5 noch *σπόρον αὐτοῦ* hinzugefügt, desgleichen *κατεπατήθη*. V. 6 *φυέν* nur noch Hebr. 12, 15. Hier und V. 8, wo es ebenfalls steht, bedient sich dessen Lucas, um zu zeigen, wie die Frucht so zu sagen

gleich im ersten Entstehen vertrocknet sey, was allerdings auch die andern beiden sagen, die aber den Begriff des Aufgehens und Vertrocknens zugleich nicht so präcise ausdrücken. Statt ῥίζαν, ἰκμάδα, ἅπ. λεγ. V. 7 noch ἐν μέσῳ eigenthümlicher Zusatz. Das συμφυεῖσαι ἅπ. λεγ. ist gut gebraucht, indem es zeigt, wie nicht etwa die Dornen allein, sondern mit dem Saamen zugleich aufgingen, aber dennoch bald die Oberhand gewannen. V. 8 ἀγαθήν statt καλήν, was aber keinen Unterschied macht. Wo die übrigen eine Klassification des reichen Ertrags angeben, da Lucas bloß ἑκατονταπλασίονα, wahrscheinlich um den auffallenden Unterschied auf eine möglichst hervorstechende Art darzuthun. V. 9 beinahe ganz mit Marcus übereinstimmend und von Matthäus dem Sinne nach eben auch nicht abweichend. Lucas faßt bloß die Sache etwas speciell, indem er die Frage der Jünger nur auf die vorliegende Parabel bezieht, worinn sich ihm ganz Marcus nähert. V. 11 drückt sich Lucas allein am bestimmtesten aus, ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. V. 12 die Worte ein Zusatz ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. V. 13 etwas gedrängter, denn es wird nicht bloß εὐθὺς weggelassen, sondern auch ἐν ἑαυτῷ und hinten ganz kurz καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται. Letzteres Zeitwort am häufigsten in beiden Schriften des Lucas, sonst nur noch in den paulinischen Briefen und Hebr. 3, 12. Man darf nicht unbemerkt lassen, wie unser Schriftsteller, der sonst die Anschaulichkeit liebt, jetzt wo er die Erklärung Christi giebt, darinn eine Eleganz sucht, die Umständlichkeit eines Matthäus und Marcus zu vermeiden, weil er glaubt, daß sich Vieles schon von selbst verstehen müsse. V. 14 ἡδονῶν τοῦ βίου hinzugefügt, da es sehr richtig ist, den Sorgen die Freuden des Lebens entgegenzusetzen. Diese Ausdrucksweise kommt übrigens in den Evangelisten weiter nicht vor. τελεσφοροῦσι ἅπ. λεγ., denn ἀκαρπ., welches Matthäus und Marcus haben, kennt Lucas nicht. V. 15 wo Matthäus und Marcus ihr σπαρεὶς wiederholen, läßt Lucas auch das V. 14 gebrauchte πεσὸν weg, wie er schon V. 12. 13 gethan hatte. V. 15 schreibt Lucas, indem er die Stufensätze des Matthäus und Marcus übergeht, ganz mit Rücksicht auf das geduldige Wirken eines christlichen Gemüths: καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. Kaum ist das erste Gleichniß erklärt, so trägt Christus V. 16. 17. 18 eine neue Parabel vor, wo das Bild aber

sehr geläufig zu seyn scheint, vergl. Matth. 5, 15. V. 16 ἅψας ein dem Lucas eigenthümlicher Ausdruck, 11, 33. 15, 8. 22, 55. Auch 11, 33 kommt diese ganze Stelle, nur mit veränderten Ausdrücken wieder vor. V. 17 ist Lucas etwas wortreicher, als Marcus (ὃ οὐ γνωσθήσεται καὶ εἰς φανερὸν ἔλθῃ), der das erstere Zeitwort wegläßt, welches aber grade von Wichtigkeit ist, indem zuerst von der höhern Erkenntniß in Dingen der Religion, und dann von ihrer Verallgemeinerung gehandelt werden soll. V. 18 dienen die Worte ὃ δοκεῖ ἔχειν trefflich zur Erläuterung, indem Christus nicht von einem wirklichen, sondern nur von einem vermeinten Besitzen gesprochen hat. V. 19 führt Lucas den Grund des Haußenbleibens am bestimmtesten an: διὰ τὸν ὄχλον. συντυγχάνω ἅπ. λεγ. V. 20 an der Stelle des ζητοῦντες bei Matthäus und Marcus ἰδεῖν σε θέλοντες. V. 21 zieht der unsrige zusammen, was die übrigen, Matthäus durch ἐκτείνας τὴν χεῖρα κ. τ. λ., Marcus durch περιβλεψάμενος κύκλῳ, viel malerischer dargestellt haben. Diese setzen auch ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα, wo unserer λόγον ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες. Da Lucas grade gern der körperlichen Wendungen Jesu (vgl. sein στραφεὶς) gedenkt, so muß man annehmen, daß er hier einen andern Bericht vor sich gehabt hat, da er ja diese kleine Erzählung überhaupt in einem etwas andern Zusammenhange, als seine Nebenmänner, giebt.

V. 2 etwas anders, denn zu dem Zeitwort τεθεραπευμέναι noch ܡܢ ܟܘܪܗܢܐ a morbis, die zwei Adjective zu πνευμάτων zieht er aber in eins zusammen, ܒܝܫܬܐ. V. 3 statt αὐτῷ ܠܗܘܢ. V. 4 κατὰ πόλιν ܘܡܢ ܟܠܗܝܢ ܡܕ̈ܝܢܬܐ et ex omnibus urbibus. V. 5 παρὰ τὴν ὁδόν ܥܠ ܝܕ ܐܘܪܚܐ ad latus viae, ebenso V. 12. τοῦ οὐρανοῦ nicht ausgedrückt. V. 6 καὶ φυὲν hier geht noch ܘܡܚܕܐ ܒܫܥܬܗ, statim, ea ipsa hora, voran, was unsere obige Bemerkung erläutern kann. V. 8 ܒܐܪܥܐ ܛܒܬܐ ܘܫܦܝܪܬܐ super terram bonam et rectam. ἑκατονταπλασίονα ܚܕ ܒܡܐܐ unum in centum. V. 9 λέγοντες übergangen. V. 10 hinter ὑμῖν ܗܘ ܓܝܪ etenim. Am Schlusse

steht noch hinter *ἐν παραβολαῖς* ܒܡܬܠܐ. V. 12 hinter *ἀκούοντες* noch ܡܠܬܐ wie V. 14. Statt *διάβολος* ܒܥܠܕܒܒܐ dominus infamiae, mit Uebergehung des *εἶτα*. V. 13 *ἀφίστανται* mehr nach dem *σκανδ.* des Matthäus und Marcus ܡܬܬܩܠܝܢ impingunt. V. 14 *τοῦ βίου* durch ܕܥܠܡܐ. *πορευόμενοι* übergangen. V. 15 *ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ* ܒܠܒܐ ܡܟܝܟܐ ܘܛܒܐ corde humili et bono. V. 19 *συντυχεῖν* durch ܕܢܡܠܠܘܢ colloqui. V. 20 *καὶ ἀπηγγέλη αὐτῷ λεγόντων* ganz kurz durch ܘܐܡܪܘ ܠܗ et dixerunt ei.

In den ersten Versen dieses Abschnitts werden mehrere Freundinnen Jesu erwähnt, unter diesen Maria Magdalena mit der Bemerkung *ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει*. Bloß Marcus gedenkt, 16, 9, noch dieses Umstandes; sonst schweigt die evangelische Geschichte. Die Lesart, die Griesbach bei unserer Stelle anführt, statt *ἑπτά*, *πολλά*, oder duodecim, hat zu wenig Gewicht, da bei Marc. 16, 9 keine Verschiedenheit Statt findet. Daß etwas Ungewöhnliches vorgefallen sey, läßt sich auch aus der Anhänglichkeit dieser Maria an Jesum abnehmen, indem sie ihre Liebe in solchen Augenblicken beweist, wo man die größten Gefahren zu befürchten hatte.

Noch sind diese drei Verse dasjenige Document in der evangelischen Geschichte, welches darüber Auskunft giebt, auf welchem Wege Christus in seiner Niedrigkeit den gehörigen Lebensunterhalt gefunden hat. [1])

Das hier vorgetragene Gleichniß wird von Jesu selbst zur Gnüge erklärt, darum nur noch Einiges über den Inhalt des 10. V. Die Geheimnisse des göttlichen Reichs sind hier nicht etwa bloß, wie Morus will (a. a. O. S. 151. 152) die dunkeln Reden, deren sich Christus bedient, sondern, diese mit eingeschlossen gedacht, müssen wir an die gesammte Heilsanstalt uns

---

1) Vgl. Rau, dissert. II. unde Iesus alimenta vitae acceperit? inquiritur. Erl. 1794. 95. 4.

erinnern, die er nach Gottes Auftrag begründen und vollenden sollte. So wenig wir also eine Auffassung dieser Worte billigen, wo man den engen dogmatischen Begriff eines Geheimnisses im Auge behält, so wenig vermögen wir denen beizustimmen, welche ihre Erklärung bloß von dem Inhalt der vor uns liegenden Parabel abhängig machen. Dann fragt sich auch, ob die Worte: *ὑμῖν δέδοται κ. τ. λ.* auf einen esoterischen und exoterischen Unterricht Jesu hindeuten? In Ansehung der Form allerdings, weil Christus in der Verkündigung des göttlichen Reichs die größte Vorsicht anwenden mußte, wenn er nicht anstößig und eine Ursache des Abfalls für Viele werden wollte. [2]) Aber nimmermehr darf man in dem Evangelium den heillosen, neuerlich so beliebt gewordenen, Grundsatz suchen, als dürfe man es für Pflicht halten, manche höhere Lehre dem Volke zu entziehen, das eigentliche Licht der Wahrheit aber bloß den Geweihten mitzutheilen. Dieser Satz muß sich gleich in sein Nichts auflösen, da das Christenthum durchgängig alles an die Behauptung knüpft, jeder sey vor Gott ein Sünder zu nennen, und es könne ihm nur durch die von Jesu errichtete Heilsanstalt Hülfe wiederfahren.

V. 19 ff. handeln von den Brüdern Jesu, deren zum öftern im N. T. Erwähnung geschieht. Die Art, wie sich der Heiland V. 21 erklärt, wo er offenbar etwas in einem Gegensatze aussprechen will, und dann, daß die Brüder neben der Mutter erwähnt werden, scheint mir ganz für die Ansicht derer zu zeugen, welche meinen, es wären wirkliche, von einer und derselben Mutter geborne Brüder des Erlösers gewesen. Recht gern gebe ich indeß zu, daß sich die entgegengesetzte Ansicht auch mit haltbaren Gründen vertheidigen lasse. Ein früh entstandener Aberglaube hat manche Untersuchung der Sache gehindert, und so kann noch lange von beiden Seiten gestritten werden. [3]).

2) Vgl. besonders die Stellen, welche Morus S. 154 zur nähern Erläuterung aus Joh. 6 beigebracht hat. — 3) Tholuck, in seinem Kommentar über das Evangelium Johannis hat S. 66 in aller Kürze auf die eigentlichen Puncte aufmerksam gemacht, die bei weitern Verhandlungen nicht übersehen werden dürfen. Stier And. Königsberg, 1824. 8. S. 404 ff.

§. 20.

Jesus schläft bei großer Gefahr auf einem Schiffe, und stillt dann das Meer. Er kommt in die Gegend der Gadarener und heilt einen Dämonischen. Endlich Heilung einer blutflüssigen Frau und Auferweckung der Tochter des Jairus.

Kap. 8, 22 — 56.

Alle diese Erzählungen dürfen wir zusammenfassen, da sie in Ansehung des Inhalts, als Wunderbegebenheiten, in genauer Verwandtschaft stehen, auch so aufgezeichnet sind, daß sich Lucas in ihnen durch keine wesentliche Eigenthümlichkeit von seinen beiden Nebenmännern unterscheidet.

V. 22 eine allgemeine Zeitangabe, die nicht befremden kann, und die uns gleich zeigt, wie wir über den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden urtheilen sollen. *τῆς λίμνης* ist Zusatz. *ἀνάγω* in der Apostelgeschichte noch viel häufiger, als in dem Evangelium, kommt außerdem nur vor Matth. 4, 1. Röm. 10, 7. Hebr. 13, 20. *ἀφύπνωσε ἅπ. λεγ.* (V. 23) auch *συνεπληροῦντο*, ein dem Lucas eigenthümlicher Schifferausdruck. Das Wort selbst findet sich auch 9, 51 und Apg. 2, 1, aber in einem andern Sinn. *κινδυνεύω* außer Lucas nur 1 Kor. 15, 30. Matthäus und Marcus sind hier viel wortreicher. V. 24 *κλύδωνι* nur noch Jac. 1, 6. Bei *γαλήνη* läßt Lucas *μεγάλη* weg. V. 25 etwas abweichend von Marcus, und eigentlich noch kräftiger: *ποῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν*; sonst wenig von Marcus verschieden. V. 26 *καταπλέω* bloß hier. Die Worte *ἥτις ἐστὶν ἀντιπέραν τῆς γαλιλαίας* zur nähern geographischen Bestimmung; *ἀντιπέραν* überdieß *ἅπ. λεγ.* V. 27 *ἐπὶ τὴν γῆν*, wo Matthäus gar nichts hat, Marcus aber *ἐν τοῦ πλοίου* setzt. Durch die Worte *ἐκ τῆς πόλεως* wird der Dämonische etwas näher bezeichnet. Durch *δαιμόνια* findet man das im Folgenden Erzählte besser vorbereitet, und durch *ἐκ χρόνων ἱκανῶν* ebenfalls den betrübten Zustand des Unglücklichen noch mehr hervorgehoben. *ἐνεδιδύσκετο* nur noch 16, 19. V. 28 statt *ὁρκίζει* bei Marcus *δέομαι*, was ange-

messener an sich und auch um des Folgenden willen erscheint. V. 29 συνηρπάκει dieses Zeitwort nur noch dreimal in der Apostelgeschichte. δεσμέω ἅπ. λεγ. V. 30 zuletzt eine kleine Differenz, indem Lucas das, was Marcus den Dämonischen in den Mund legt, als schriftstellerische Erläuterung, dergleichen wir besonders bei Johannes finden, beibringt. V. 31 ἄβυσσον hat Lucas sonst nicht, und es scheint hier sich der Bedeutung von Röm. 10, 4 zu nähern. V. 32 das ἐν τῷ ὄρει wegen des Folgenden gut angebracht. Wie sie sonst hier um Erlaubniß bitten, das paßt zu V. 28. V. 33 statt θάλασσαν, λίμνην, was sich leicht erklärt. V. 35 darf der Zusatz παρὰ τοὺς πόδας κ. τ. λ. nicht auffallen, da er dem Lucas so geläufig, sonst aber im N. T. ganz sparsam zu finden ist. V. 37 zeigt Lucas durch die Schlußworte an, worauf sich ihre Bitte gründete, wie ihm denn überhaupt die ganze Redensart als etwas Eigenthümliches angerechnet werden kann. Wie V. 35, so drückt sich auch V. 38 Lucas besser, als Marcus aus, der den unglücklichen Menschen noch immer δαιμόνιον u. s. w. nennt, nachdem sein jammervoller Zustand doch schon aufgehört hatte. V. 39 erinnert διηγοῦ an ein Lieblingszeitwort des Unsrigen. ὁ θεός, statt ὁ κύριος bei Marcus, kann auch nicht befremden, wenn wir andere Stellen unseres Evangelisten mit Aufmerksamkeit vergleichen. V. 40 ἀπεδέξατο, dieses Zeitwort nur noch fünfmal in der Apostelgeschichte. V. 41 ὑπάρχω, welches in den neutestamentlichen Briefen vorkommt, kennt unter den Geschichtschreibern nur Lucas. Er hat es besonders häufig in der Apostelgeschichte. V. 42 μονογενής fehlt bei den übrigen. Sonst alle drei anders: Matthäus ἄρτι ἐτελεύτησεν, Marcus ἐσχάτως ἔχει, Lucas ἀπέθνησκεν. Das συνέπνιγον αὐτόν kommt sonst nirgends in diesem Sinne vor. V. 43 προςαναλώσασα ἅπ. λεγ. V. 45 etwas abweichend von Marcus. ἀρνουμένων δὲ πάντων giebt der Sache noch mehr Nachdruck. Auch Petrus wird neben den Jüngern noch besonders erwähnt. ἀποθλίβουσι ἅπ. λεγ. vgl. LXX Num. 22, 25. V. 47 δι' ἣν αἰτίαν noch in der Apostelgeschichte, dann besonders in den paulinischen Briefen an Timotheus und Titus, auch Hebr. 2, 11. V. 51 καὶ τὸν πατέρα κ. τ. λ. hat bloß Lucas, wozu das ἔκλαιον δὲ πάντες V. 52 nicht einmal recht stimmen will. V. 53 εἰδότες κ. τ. λ. ein Zusatz in der Manier des

Johannes. Die Auslassung der Worte B. 54 ἐκβαλὼν ἔξω πάντας, καὶ in einigen Handschriften u. s. w. scheint wenig Gewicht zu haben und läßt sich leicht erklären. B. 55 ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς kommt nicht weiter vor. B. 56 bloß von den Aeltern gesagt, daß sie in Staunen versetzt worden wären.

Mit Uebergehung aller Idiotismen, die grade in diesem Abschnitt zahlreich sind, bemerken wir über die syrische Uebersetzung. B. 22 ܝܬܒ sedit (in navigio). εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης ܠܗܘ ܥܒܪܐ ܕܝܡܬܐ in illum transitum maris. καὶ ἀνήχθησαν nicht mit übersetzt. B. 23 καὶ συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευον ܘܩܪܝܒܐ ܗܘܬ ܣܦܝܢܬܐ ܠܡܛܒܥ et propinqua erat navis submergi. B. 25 καὶ τῷ ὕδατι ܘܠܡܚܫܘܠܐ ܘܠܝܡܐ et fluctibus et mari. B. 26 καὶ κατέπλευσαν ܘܪܕܘ ܘܐܬܘ et remigarunt et venerunt. ἀντιπέραν noch mehr verdeutlicht durch das eingeschobene ܒܥܒܪܐ in transitu, s. in alteriore ripa. B. 27 δαιμόνια durch den Singular ܫܐܕܐ. Das ἐμοί B. 28 im Plural durch ܠܢ und doch stand B. 27 der Singular. Auch die Bitte in diesem Verse wird abermals durch den Singular ausgedrückt ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܢܟ ܠܐ ܬܫܢܩܢܝ. B. 29 hinter χρόνοις ܗܐ ܡܢ ecce ex quo. εἰς τὰς ἐρήμους durch den Singular ܠܚܘܪܒܐ. B. 30 λέγων gestrichen. B. 31 παρεκάλει durch den Plural ܒܥܘ. B. 32 statt ἐκείνους gleich das Substantivum ܕܫܐܕܐ. B. 33 καὶ ὥρμησεν ܘܐܪܕܬ et direxit, dann hinter ἀγέλῃ ܟܠܗ. κατὰ τοῦ κρημνοῦ ܠܟܐܦܐ in rupem, ܘܢܦܠܘ ܒܝܡܬܐ et ceciderunt in mare. B. 34 ἀπελθόντες nicht beachtet. ܒܩܘܪܝܐ wahrscheinlich um es dem Plural ἀγρούς zu assimiliren. B. 35 ܐܢܫܐ quidam. Das καθήμενον (ܝܬܒ) zu παρὰ τοὺς πόδας gezogen. B. 37 τῆς περιχώρου fehlt. Hinter ὑπέστρεψεν noch ܡܢ ܠܘܬܗܘܢ

V. 40 fehlt ἐγένετο. προσδοκῶντες ܡܣܟܝܢ ܗܘܘ wörtlich conspiciebantur. V. 41 ἰδοὺ ἦλθεν nicht ausgedrückt, desgleichen καὶ αὐτός und ὑπῆρχε. καί. V. 42 καὶ αὕτη ἀπέθνησκεν ܘܩܪܝܒܐ ܗܘܬ ܠܡܡܬ et propinqua erat ad moriendum. Hinter ὑπάγειν, ܥܡܗ cum illo. Der Anfang von V. 43 ܐܢܬܬܐ ܕܝܢ ܚܕܐ ܕܪܕܝܐ ܗܘܐ ܕܡܗ mulier vero quaedam cuius eruperat sanguis. V. 46 läßt der Uebersetzer Ἰησοῦς weg, was sonst nicht geschieht. V. 47 καὶ προσπεσοῦσα αὐτῷ ܘܢܦܠܬ ܣܓܕܬ ܠܗ et procidens adoravit eum. Und das Vorhergehende ὅτι οὐκ ἔλαθε, ܕܠܐ ܛܥܬܗ quod eam non fefellit. V. 48 θάρσει ܐܬܠܒܒܝ cordata sis. V. 50 ἀπεκρίθη αὐτῷ λέγων ܘܐܡܪ ܠܐܒܘܗ̇ ܕܛܠܝܬܐ et dixit patri puellae. V. 51 hinter εἰςελθών ܥܡܗ. V. 56 παρήγγειλεν ܦܩܕ admonuit. [1]).

Das erste der hier erzählten Wunder unterscheidet sich dadurch von der größern Zahl dieser Thatsachen, daß hier nicht von Heilung eines unglücklichen Menschen die Rede ist, von Seiten dessen ein kindliches Vertrauen als Hauptbedingung erfordert wird, sondern von einer bloßen Beherrschung der gewöhnlichen Naturgesetze. Eine solche Eigenschaft mußte allerdings auch Jesum auszeichnen, da er sonst nicht im Namen Gottes und als Stellvertreter des Allerhöchsten auftreten konnte. Bei dieser Gelegenheit findet auch die Wunderscheu eine Veranlassung, ihr Verfahren genauer zu prüfen. Um nämlich hier ein wahres Wunder Christi zu erkennen, bedurften die Apostel doch in der That nur gesunder Sinne; sie, die mit dem Meere vermöge ihres Berufs bekannt waren, also recht gut wissen mußten, wenn ein Sturm auf dem See sich nach den Naturgesetzen legte, und wenn dann wieder die Windstille aus einem ganz andern Grund erfolgte.

---

1) Zu V. 55 bemerkt Reusch unrichtig, παραχρῆμα omittit noster, denn es steht ja ܡܚܕܐ da.

Die Heilung des Besessenen (daß Matthäus von zweien spricht, kann uns hier nicht aufhalten) steht in Ansehung ihrer Folgen mit der zuerst erzählten Wunderbegebenheit in der genauesten Verbindung. Auch in ihr erscheint Christus als derjenige, in dessen Händen Fluch und Segen ruhen, und der um höherer Zwecke willen, gleich dem Vater, das Recht hat, in der sichtbaren Welt Plagen zuzufügen.

Bei dieser Ansicht hören jene kindischen Fragen auf, die man in Ansehung des Verlustes der Schweine u. s. w. aufgeworfen hat, und von denen man Proben bei Wetstein und in ähnlichen Schriften findet. Bei einer natürlichen Bibelerklärung ist es nicht möglich, den Schwierigkeiten zu entgehen, die sich bloß bei der Annahme einer außerordentlichen Größe Jesu heben lassen. Dasselbe gilt von der Art, wie der Dämonische ein Zeugniß für die Hoheit des Erlösers ablegt, wovon jedoch schon oben die Rede gewesen ist.

V. 37 entwickelt in dem Verhalten der Gadarener den Charakter solcher Menschen, die sich, weil sie das Heilige zwar anstaunen, aber noch nicht die gehörige Ehrfurcht besitzen, aus ihren sinnlichen Genüssen nicht mögen aufscheuchen lassen, dieserhalb denn auch jede genauere Verbindung mit dem Evangelium gänzlich verschmähen. Auch hier hat Lucas die Sache noch tiefer aufgefaßt, was ihm auch leichter wurde, indem ihm häufig solche Stellen des A. T. vorschweben, wo Menschen in der Nähe des Heiligen von einer peinigenden Furcht gequält werden.

Nicht minder merkwürdig ist V. 38, der einen herrlichen Gemüthszug Jesu offenbart. Wahrhaft groß ist nämlich die Absicht, welche der Heiland dadurch zu erreichen sucht, daß er dem unglücklichen Menschen, der nun geheilt worden war, seine Bitte abschlägt, in der Nähe des großen Menschenfreundes bleiben zu dürfen. Auch er sollte sich, nächst so vielen seiner Zeitgenossen, immermehr gewöhnen, den sichtbaren Umgang mit Jesu nicht für die Hauptsache zu halten, sondern hier an der weitern Ausbildung seines eigenen Herzens, dort dann an der Erleuchtung und Besserung seiner Brüder zu arbeiten; hier Gott die Ehre zu geben, dort die reine Erkenntniß des ewigen Vaters, von einiger

Dankbarkeit getrieben, der Welt zu empfehlen. In Ansehung der folgenden Erzählung muß zuerst die Frage beantwortet werden, ob jenes Mädchen wirklich todt gewesen sey. Lucas drückt sich hierüber nicht bloß bejahend, sondern auch durch seinen schon oben charakterisirten Zusatz (V. 53) sehr entscheidend aus. Uebrigens glaubten auch Matthäus und Marcus an eine wirkliche Todtenerweckung, wie sich aus der Anlage des Ganzen zur Gnüge nachweisen läßt, vgl. auch V. 42 mit V. 49. Ueber V. 45 müssen noch einige Worte gesagt werden, da Matthäus dieses Umstandes nicht gedenkt, sondern bloß Marcus und Lucas, und zwar mit unbedeutender Abweichung. Es muß hierbei gehörig unterschieden werden, wie jene leidende Frau gedacht und ihr Vertrauen an den Tag gelegt, und dann wieder, wie Christus sich erklärt und welche besondere Absicht er durch seine Erklärung bezweckt hat. Wie so häufig Glaube und Aberglaube in einander fließen, so auch hier, wo allerdings die blutflüssige Frau, die wirklich ein edles Vertrauen und einen schaamhaften Sinn verräth, von ihrer Einbildungskraft zu weit geführt werden mochte, wie solches am meisten aus der Darstellung des Matthäus und Marcus erhellet. Jesus nimt nun auf das Bessere Rücksicht, und ohne sich auf eine Widerlegung des Irrigen einzulassen, ehrt er nicht bloß den kindlichen Sinn der Frau, sondern sucht sie auch in ihrem frommen Vertrauen immer noch mehr zu bestärken. Uebrigens scheint mir seine Erklärung V. 46 weit davon entfernt, einen Aberglauben zu bestätigen, durch das ἀπ' ἐμοῦ grade darauf hinzudeuten, daß die helfende Kraft nicht aus seinen Kleidern, sondern aus seiner Natur hervorgehe. Hierbei aber an ein solches Ausströmen der Kraft denken zu wollen, welches man jetzt in Ansehung des Magnetismus statuirt, hieße erst in den Text hineintragen, was in seinen klaren Worten gar nicht enthalten ist. Einzelne große Absichten, die der Heiland in Beziehung auf die Geheilte, und dann wieder in Beziehung auf seine Umgebung zu erreichen gedachte, dürften sich ohne Mühe nachweisen lassen, vgl. V. 47. 48.

§. 21.

Aussendung der zwölf Apostel. Herodes wird aufmerksam auf die Sache Jesu. Rückkehr der Zwölfe. Wunderbare Speisung.

Kap. 9, 1 — 17.

Die Aussendung der Apostel, welche besondern Verhaltungsbefehl von Jesu empfangen, ist eine wichtige Thatsache, die keinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu bilden braucht. Wir brechen aber nicht mit V. 6 ab, sondern fassen auch das Folgende mit zusammen, weil bis V. 17 die Verbindung nicht bloß leicht gedacht, sondern auch eben so leicht nachgewiesen werden kann. Von V. 18 an möchte ich aber schon deshalb gern einen neuen Abschnitt beginnen, weil von nun an sich ein ganz anderes Feld der Lehrthätigkeit Jesu öffnet, das nämlich, wo er auf seine Leiden hindeutet und ihre fruchtreichen Folgen ins Licht zu setzen bemühet ist. [1])

V. 1 *συγκαλεσάμενος* Lucas mehrmals in beiden Schriften, sonst nur Marc. 15, 16. Zu *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν* vgl. 4, 36. Obgleich auch Lucas *ἐκτινάσσω* kennt, welches zweimal in der Apostelgeschichte steht, so schreibt er doch hier, V. 5 *ἀποτινάξετε*, welches nur noch Apg. 28, 5 vorkommt, vgl. LXX 1 Sam. 10, 2 u. s. w. V. 6 *πανταχοῦ* am häufigsten in der Apostelgeschichte, sonst nur einmal bei Marcus und einmal bei Paulus. V. 7 *διηπόρει* nur Lucas in seinen beiden Schriften. V. 9 erinnert die Formel *τίς δέ ἐστιν οὗτος* an ähnliche, die grade bei Lucas am meisten anzutreffen sind. V. 10 charakterisirt sich der unsrige durch die nähere Angabe *βηθσαϊδά*, die jedoch nach Griesbach auch wegfallen kann. V. 11 eine nie wiederkehrende Formel: *καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας*. V. 12 das hier gebrauchte Bild nur in unserm Evangelium, vgl. 24, 29. *ἐπισιτισμός*, *ἅπ. λεγ.* vgl. LXX 1 Mos. 42, 25. Josua 9, 11. V. 14 *κατακλίνατε* nur dreimal im Evangelium. *κλισία*, *ἅπ. λεγ.*

---

1) Schleiermacher a. a. O. S. 133 — 158 muß hier besonders nachgelesen werden, indem er diesem Abschnitt einen nicht geringen Scharfsinn gewidmet hat. Er macht aber da noch keinen Ruhepunct, wo ich ihn angegeben habe.

V. 1 wird *μαθητάς* vom Syrer nicht beachtet, der aber zu Anfange von V. 6 ܫܠܝܚܐ gesetzt hat. *κώμας* durch ܩܘܪ̈ܝܐ wahrscheinlich als Gegensatz von ܡܕܝܢܬܐ. V. 7 *διηπόρει* ܘܡܬܕܡܪ ܗܘܐ et mirabatur, obstupuit. V. 8 ܐ̱ܢܫܝܢ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܘܩܡ. Das Wort ܢܒܝܐ zweimal so: ܢܒܝܐ ܡܢ ܢܒܝܐ ܩܕ̈ܡܝܐ ein Prophet aus den alten Propheten. V. 9 ängstlich genau ܪܗܝܒܗ ܒܢܘܬܢ. V. 10 fällt *ὑπεχώρησε* aus, eben so *πόλεως καλουμένης*. V. 12 *δώδεκα* durch ܬܪ̈ܥܣܪܬܗܘܢ. V. 14 *ἀνὰ πεντήκοντα* ܚܡܫܝܢ ܐ̱ܢܫܝܢ ܒܣܡܟܐ quinquaginta homines in discubitu. V. 16 *αὐτούς* hinter *εὐλόγησεν* unübersetzt.

Die Aussendung der Zwölfe möchte ich gleichsam als Beispiel von der Bestätigung jener Grundsätze ansehen, welche Christus in der sogenannten Bergpredigt aufgestellt hat, und ich wundere mich, warum man es unterließ, sie aus diesem Gesichtspuncte zu betrachten. Was war wohl natürlicher, als daß die Apostel durch die That das empfehlen mußten, was dort in einer so erhabenen Idee vorgetragen worden war? Hiernächst müssen wir zweierlei unterscheiden, zuerst die Anweisung, welche den damaligen Umständen gemäß gegeben wird, und dann die weisen Maximen, deren sich alle würdige Religionslehrer zu befleißigen haben. Was Christus selbst thut, verlangt er auch von uns allen, daß wir nämlich den guten Saamen mit Hoffnung, gewissenhaft und auch wieder mit der nöthigen Vorsicht ausstreuen, alle Zwangsmittel nicht bloß verschmähen, sondern auch das Gelingen des Guten nie zu schnell, sondern mit stiller Geduld erwarten sollen.

Lucas und Marcus geben der Erzählung dadurch offenbar mehr Rundung, als Matthäus, daß sie auch den Erfolg dieser Aussendung berichten. Wie konnte so etwas der erste Evangelist mit Stillschweigen übergehen, da wir diesmal in ihm nicht bloß einen Augenzeugen, sondern sogar einen thätig Mitwirkenden erblicken? Es läßt sich hierauf Folgendes antworten. Wenn Matthäus die Auswahl und Aussendung der Apostel, die Marcus und Lucas sorgfältig scheiden, zusammenschmelzt, so giebt er da-

durch hinlänglich zu erkennen, daß sein Bericht überhaupt in einem etwas losern Zusammenhang erscheine. Dann könnte man auch sagen, daß er zu bescheiden gewesen sey, als eigener Apostel dessen auf eine rühmliche Art zu gedenken, was die Zwölfe ausgerichtet haben, zumal da er 17, 14 ff. etwas mittheilt, was offenbar an ein Unvermögen dieser Männer erinnert. Endlich könnte man auch wohl annehmen, daß, wie solches gleich aus Lucas Kap. 9 und 10 erhellet, Aussendungen der Apostel mehrmals vorgefallen seyn mögen, mithin der Evangelist Matthäus einen Grund mehr hatte, die Sache nicht in der größten Ausführlichkeit darzustellen. Ueber Muthmaaßungen darf man in einer solchen Angelegenheit allerdings nicht hinausgehen.

Die Speisungsgeschichte steht in genauer Verbindung mit der Rückkehr der Apostel. Dies sieht man besonders aus dem Anfang des 13. V., wo Jesus seine Jünger auffordert, daß sie sich der Hungrigen annehmen möchten. Hier bot sich gleich wieder ein Umstand dar, wo sie die Unvollkommenheit ihres Glaubens gar nicht zurückzuhalten im Stande, also bei allem Wirken für das Reich Jesu immer auch noch sehr zurück waren. Lucas kennt übrigens bloß eine Speisungsgeschichte, während Matthäus und Marcus zweie ziemlich schnell aufeinanderfolgen lassen.[2]) Theils hieraus, theils aus dem Umstand, daß alle drei Evangelisten, und neben ihnen auch Johannes die Speisung der Tausende so einstimmig erzählen, geht hervor, wie tief der Eindruck seyn mußte, den diese wundervolle Thatsache auf die Gemüther gemacht hatte. Dieses läßt sich am zuverlässigsten aus Kap. 6 bei Johannes abnehmen. Ja dieses Kapitel wird nicht wenig dazu beitragen, die Ansicht von Schleiermacher (a. a. O. S. 140) zu empfehlen, nach welcher alle diese Geschichten schon als Hindeutungen auf den Tod Jesu angesehen werden können, und wo die Speisung als ein Abschiedsmahl in Galiläa erscheint. Der Weisheit Jesu gewiß

---

2) Schleiermacher a. a. O. S. 137 meint, daß Stellen aus Matthäus selbst gegen die Annahme einer doppelten Speisung streiten. Besonders wichtig scheint mir Matth. 16, 9. Warum bezieht sich denn hier Christus auf die erste und nicht auf die zweite Speisungsgeschichte?

ganz angemessen, dasjenige durch lebendige Handlungen vorzubereiten, was man, in Worten vorgetragen, noch nicht so leicht fassen konnte, wovon aber doch nächstens der Anfang gemacht werden sollte.

§. 22.

Jesus fragt seine Jünger, für wen ihn die Leute hielten. Erste Ankündigung seiner bevorstehenden Leiden. Bestätigung derselben durch eine symbolische Handlung.

Kap. 9, 18 — 36.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, und dieser drei Erzählungen untereinander, springt zu sehr in die Augen, als daß wir es für nöthig halten sollten, uns hierüber noch besonders auszulassen. Sehr richtig bemerkt Schleiermacher, daß die Jünger die beste Gelegenheit finden mußten, auf ihrer Missionsreise Urtheile über Jesum zu hören, und daß Lucas in dieser Hinsicht den Zusammenhang besser, als Matthäus beobachtet habe.

V. 18 καταμόνας nur noch Marc. 4, 10. Wegen der Sache vgl. 6, 12. συνῆσαν nur noch Agp. 22, 11. Für ἄνθρωποι bei Matthäus und Marcus setzt der unsrige ὄχλοι, was nicht sehr befremden kann, wenn man sich an die schon dagewesenen Stellen erinnert. Wie V. 8 schiebt Lucas auch V. 19 das ἀρχαίων ein, wobei es nicht ganz unwahrscheinlich ist, daß er seine Leser berücksichtigt habe, denen nur Propheten aus der alleraltesten Zeit etwas gelten konnten. Zu τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ vgl. eine ähnlich lautende Construction V. 26 im 2. Kapitel. Was Matthäus und Marcus etwas weitläuftiger ausdrücken (ἀντάλλαγμα κ. τ. λ.) giebt Lucas ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς, Luther nicht übel: und verliere sich selbst, oder beschädigte sich selbst; wobei man nur an Spuren einer innern und äußerlichen Unglückseligkeit denken darf. V. 27 λέγω ἀληθῶς schreibt niemand außer Lucas im N. T. Uebrigens finden wir bei allen dreien eine verschiedene Ausdrucksweise. Matthäus spricht von einem Kommen Christi in seinem Reiche, Marcus läßt das göttliche Reich in Kraft hervortreten, Lucas denkt ganz einfach an ein Kommen

dieses Reiches. V. 28 Matthäus und Marcus setzen ἕξ, wo Lucas ὀκτώ schreibt, wobei aber kein künstlicher Versuch, eine Harmonie zu Stande zu bringen, nöthig ist. Wir sprechen z. B. von einer Woche so, daß wir einmal den Sonntag mit darunter begreifen, ein andermal dagegen nur die sechs Arbeitstage meinen u. s. w. Bei ὄρος wird ὑψηλόν weggelassen. Daß aber des Betens Jesu auch hier Erwähnung geschieht, stellt den Zusammenhang viel einleuchtender dar, als wenn Matthäus und Marcus sagen: καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν. V. 29 εἶδος, bei den ersten beiden Evangelisten gar nicht, und sonst nur bei Johannes und Paulus anzutreffen, mit προσώπου verbunden, läßt keinen Zweifel übrig, daß Lucas an eine Verklärung des Gesichts vorzugsweise gedacht, und davon erst das Glänzen der Kleider hergeleitet habe. ἐξαστράπτων ἅπ. λεγ., desgleichen διαγρηγορήσαντες V. 32 und διαχωρίζεσθαι V. 33 vgl. in Ansehung des letztern LXX 1 Mos. 13, 9. Uebrigens dient V. 31. 32 trefflich dazu den Verlauf der Sache gehörig zu veranschaulichen. V. 36 drückt sich Lucas abermals etwas anders aus: καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν κ. τ. λ., und wie ich glaube, will er hiermit andeuten, Jesus sey grade darum nun allein gesehen worden, damit jene Stimme, die aus der Wolke geschah, auf keinen andern, als nur auf ihn bezogen werden könne. σιγάω gebraucht neben Lucas nur Paulus.

V. 18 καὶ ἐγένετο — οἱ μαθηταί ܘܟܕ ܡܨܠܐ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܘܬܠܡܝܕܘܗܝ ܥܡܗ et cum oraret solus et discipuli eius cum eo. V. 19 siehe V. 8. V. 23 πρὸς πάντας ܩܕܡ ܟܠܢܫ coram omni homine. V. 26 ἐν τῇ δόξῃ — ἀγγέλων grade so übersetzt, wie die Worte Marc. 8, 38 gelesen werden. Vielleicht, daß eine dogmatische Grübelei diese Abweichung erzeugte, da unser Uebersetzer die Gewohnheit hat, dem Texte zuweilen nach seiner Art nachzuhelfen. V. 27 fängt die Uebersetzung mit ἀληθῶς (ܫܪܝܪ) an. V. 28 steht Jacobus vor Johannes, also wieder ein Beweis, daß er darauf umgeht, den Text den beiden ersten Evangelisten gleichzumachen. V. 29 fällt ἐγένετο weg. V. 29 τὸ εἶδος — ἕτερον ܘܐܫܬܚܠܦ ܗܘܐ ܚܙܘܐ ܕܐܦܘܗܝ mutatus est adspectus faciei eius. Eine etwas freie Uebersetzung, wo man

die Sache auch so denken kann, als sey das Antlitz Jesu nicht wirklich, sondern nur in Beziehung auf die Anschauenden verändert worden. Indeß gestaltet sich die Sache sofort anders, wenn man erwägt, wie die Uebersetzung offenbar wieder zu Gunsten der beiden ersten Evangelisten gemacht ist. V. 32 *διαγρηγορήσαντες δέ,* ܘܠܡܚܣܢ ܐܬܬܥܝܪܘ et vix expergefacti sunt. V. 33 *καὶ ἐγένετο — αὐτούς,* ܘܟܕ ܫܪܝܘ ܠܡܬܦܪܫܘ et cum coepissent separari. V. 34 *ἐν τῷ ἐκείνους εἰσελθεῖν,* ܟܕ ܚܙܘ ܠܡܘܫܐ ܘܠܐܠܝܐ ܕܣܠܩܝܢ cum viderent Mosen et Eliam ascendentes.

In dem Evangelium des Johannes sind noch Spuren davon übrig geblieben, wie Jesus gleich von vorne herein zum öftern, jedoch entfernter, auf den Tod hindeuten wollte, den er zum Besten seiner sterblichen Brüder zu übernehmen hatte. Wie nun der Jünger der Liebe überhaupt eine größere Empfänglichkeit besaß, so ist er auch so glücklich gewesen, jene Hindeutungen des Erlösers zu fassen und solche in seinem Evangelium aufzubewahren. Einiges von der Art, nur daß die Person Jesu dabei nicht hervorgehoben wird, finden wir auch in den drei ersten Evangelisten, namentlich in der Bergpredigt. Denn wo den Christen eine duldende Liebe empfohlen wird, da müssen nothwendig die falschen Vorstellungen weichen, welche ein irdisches Messiasreich träumten, und nur ein Verlangen nach vergänglichen Genüssen erzeugten.

Die erste freiere und vollständigere Erklärung Jesu über die Beschaffenheit, den höhern Zusammenhang und die wichtigen Folgen seines Todes, finden wir jedoch in der vor uns liegenden Stelle, die uns eine schöne Veranlassung darbietet, den Ernst und die Weisheit des Erlösers zu bewundern. Mehr, als vorher, ist es jetzt dem Heiland darum zu thun, daß man wisse, wofür man ihn zu halten, daß man sich nicht bloß mit seinen bisherigen Wundern zu begnügen, sondern noch eine ganz neue Wendung seiner Schicksale zu erwarten, seinen Tod als die eigentliche Vollendung seines großen Erlösungswerkes anzusehen habe. Ein Sohn Gottes, der den Unglücklichen Hülfe geleistet und so viele Thränen getrocknet hatte, dessen Größe eigentlich niemand mehr bezweifeln konnte, indem so viele und auch so laute Zeugnisse für

dieselbe sprachen; und nun auf einmal die Ankündigung, daß dieser die tiefste und mit gänzlicher Verwerfung verbundene, Erniedrigung erfahren werde, das war allerdings eine eben so neue, als harte, Lehre. Darum knüpft auch hier die Weisheit und Liebe sofort an, was die Gemüther wieder emporrichten, den Glauben und die Treue bevestigen, und selbst Aussichten bis in die gränzenlose Ewigkeit hinein öffnen mußte. Da heißt es zuerst: Am dritten Tage wird er auferstehen; und dann folgen V. 23 — 25 die nothwendigen Bedingungen eines wahren Christenthums, welche gar keine Einschränkung zu lassen, die aber auch jeder um so bereitwilliger beobachten muß, je mehr er sich überzeugt, daß er nur auf diesem Wege zur Aehnlichkeit mit dem Herrn gelange, und einst seiner Seligkeit theilhaftig werde. Hierinn liegt nun zugleich die Erklärung von V. 26. 27 und den Parallelen, welche Matthäus und Marcus haben. Einseitig darf auch hier das inhaltschwere Wort Christi nicht aufgefaßt werden, was auch die Evangelisten nicht thun, da sie jeder die Rede ihres Meisters mit einigen Veränderungen mittheilen. Was schon die Natur des Himmelreichs mit sich bringt, das kann nie bei einer besondern Anwendung desselben fehlen. Sein Dasein, seine werdende Verherrlichung und seine dereinstige Vollendung; alles zieht sich in ein großes Gemälde zusammen. Dem Darsteller eines solchen Gemäldes bleibt aber auch wieder die Freiheit, einen einzelnen Theil besonders hervorzuheben, wie es z. B. V. 27 geschieht. Unsere meisten Exegeten irren darin, daß sie solche Stellen entweder bloß von der künftigen Offenbarung Christi beim Weltgericht verstehen, oder dann wieder sie ganz einseitig auf die Zerstörung Jerusalems und die damals geschehene Ausbreitung des Evangeliums beziehen. [1])

Die jetzt folgende symbolische Handlung kann füglich als der Kommentar zur Rede Christi angesehen werden. Ob sie gleich vorzugsweise auf die Person Jesu geht, so wird sie doch auch eine Beziehung auf seine Verehrer zulassen, ja eine solche muß noth-

---

1) Die gründlichsten Untersuchungen bei Schott, commentarius exeget. dogm. etc. Ien.-1820. 8. S. 238 — 251, wo zugleich die wirklich abentheuerlichen Erklärungen älterer Exegeten in ihrer Nichtigkeit dargestellt werden.

wendig gefordert werden, da die ganze Erscheinung Jesu auf Erden den Zweck hat, die Menschen zu erleuchten und selig zu machen.

Daß Jesus selbst, wenn er von dem wehmüthigen Gefühl seines Todes ergriffen wurde, einer Stärkung in seiner menschlichen Niedrigkeit bedurfte, ist nicht erst weiter zu entwickeln, sondern es geht aus der Natur der Sache und aus der evangelischen Geschichte hervor. In einem gewissen Sinn möchte ich hieher selbst die Taufgeschichte ziehen, da sich Christus taufen läßt, um die Weihe für seinen ganzen Beruf auf Erden zu empfangen. Und hier war es ja eben, wo eine Stimme vom Himmel den Weltheiland des göttlichen Wohlgefallens versicherte. Taufe und Tod stehen ohnehin in sehr genauer Verbindung, so, daß Christus selbst kein Bedenken trägt, die erstere als ein Symbol des letztern zu betrachten, vgl. Matth. 20, 23. Marc. 10, 39. Luc. 12, 49 und hiernach Paulus in Beziehung auf moralische Tödtung der Begierden, Röm. 6, 3 ff.

Mannichfaltig waren gewiß diesmal die Bilder der Traurigkeit, welche sich vor die Seele Jesu hindrängten, indem er selbst die gefahrvolle Reise bald antreten, seine Jünger aber in einem ziemlich verwaisten Zustand zurücklassen sollte.

Was nun die Erzählung der Verklärungsgeschichte selbst anbelangt, so müssen folgende Puncte genau hierbei unterschieden werden. Die Worte V. 31 μὴ εἰδὼς ὃ λέγει sind doch wohl ein klarer Beweis, mit welcher Aufrichtigkeit die Erzähler zu Werke gehen, und daß sie nichts sagen wollten, wovon sie nicht die genaueste Kunde hatten. Daß es folglich zuerst mit der gehörten Stimme: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός κ. τ. λ. seine volle Richtigkeit habe, und diese unmöglich ein Gebilde der Phantasie seyn konnte, dürfte kaum einem Zweifel unterliegen. Merkwürdig ist es nicht minder, daß 2 Pet. 1, 15 das weniger bekannte Wort ἔξοδος vom Lebensende, wie in unserer Stelle (V. 31) gebraucht, und gleich darauf von der Verklärung auf dem Berge, als von einer zuverlässigen Thatsache, gesprochen wird.

Achten wir ferner auf den durchgängigen innern Zusammenhang dieser merkwürdigen Begebenheit, dann erscheint sie ganz anders, als wenn wir sie in einer isolirten Stellung betrachten, und es wird alles an seinem Orte das gehörige Gewicht behaupten.

So sind Moses und Elias offenbar da, um ein Bild von der Verherrlichung Jesu durch seine Auferstehung von den Todten zu werden. Die Frage, wie es zur Kunde der Apostel gekommen sey, daß jene Personen grade Moses und Elias waren, darf uns hier um so weniger aufhalten, als wir sie überhaupt gar nicht in der evangelischen Geschichte beantwortet finden. Noch niemand hat ja darum das Factum der Versuchungsgeschichte bezweifelt, weil wir nirgends Auskunft darüber erhalten, wie sie zur Kenntniß derer, die sie berichten, gekommen sey. Lucas erfüllt auch hier sein in der Einleitung gegebenes Versprechen, da er offenbar noch nähere Erkundigungen bei den Aposteln eingezogen, und dadurch die Berichte eines Matthäus und Marcus vervollständigt hat. Selbst der Umstand, daß die jüdische Theologie das Erscheinen jener Männer mit der Geschichte Christi in Verbindung setzt, spricht eher für, als gegen unsere Ansicht. Treffend zeigt z. B. Tholuck in seinem Kommentar zum Briefe an die Römer, wie sehr vieles, was die jüdische Theologie darbiete, ebenfalls von dem göttlichen Geist gewirkt sey, mithin objective Wahrheit enthalte.

Denken wir endlich an das Verbot Jesu, welches den Schlußstein der vor uns liegenden Begebenheiten bildet, so hat dieses in der That doch dann nur einen vernünftigen Sinn, wenn man annimt, es sey auf jenem Berge etwas Außerordentliches und Wunderbares vorgefallen.

Das Ganze als symbolische Handlung muß manche Dunkelheit an sich tragen, und daher dürfen wir nur, wie solches auch Marcus durch seine Bemerkung V. 10 in Ansehung der Jünger andeutet, bescheidene Vermuthungen wagen, die sich aber doch immer auf den Text und auf die gesammte evangelische Geschichte stützen, und aus dem Grunde sehr von jeder Erklärung verschieden sind, die einen natürlichen Verlauf der Sache aufstellt, und die eine Hypothese zur Begründung einer andern als annehmbar empfehlen will. [2])

---

2) Versuche der Art findet man in: Rau, symbola ad illustrandam Evang. de metamorph. I. Ch. narrationem. Erlang. 1797. 4. Weit besser: Gabler, über die Verklärungsgeschichte Jesu. Neuestes theol. Journal, 1798. B. 1. S. 511—550. Ihm ist es auch darum

Ganz besonders möchte ich denen, welche alles natürlich zu deuten suchen, die Aufmerksamkeit auf Matth. 17, 10 ff. Marc. 9, 11 ff. empfehlen. Hier wird ja deutlich genug gesagt, daß die Jünger erst durch das Factum auf dem Berge veranlaßt worden sind, sich der Grundsätze der jüdischen Theologie zu erinnern, daß aber diese keineswegs der Grund gewesen seyn könne, weshalb sie in einen Traum, in eine Vision, und etwas dem Aehnliches, versunken seyn sollen.

Man könnte nun zwar hier einwenden, daß die Antwort, die ihnen Jesus giebt, und die sie nach Matth. 17, 13 selbst von Johannes, dem Täufer, verstehen, an nichts weniger, als an ein wirkliches Erscheinen des Elias auf dem Berge, denken lasse; allein ich glaube denn doch, daß das Eine nicht grade das Andere ausschließen dürfte, und daß Christus, dessen Reden überhaupt eine sehr reiche Geistesquelle athmen, gar wohl von einem geistlichen Elias gesprochen haben könne, ohne darum ein Erscheinen des wirklichen ehemaligen Propheten zu leugnen. Jesu ist die moralische Veredelung der Menschheit das Wichtigste, und darum mußte natürlich in seinen Augen der geistliche Elias am höchsten stehen, der nicht längst erst die Buße gepredigt, durch seine Taufe den Herzen der Menschen eine wohlthätige Richtung gegeben hatte. Man hat nicht unterlassen, sich auch auf das Stillschweigen des Evangelisten Johannes zu berufen, was um so befremdender sey, da ihm, als einem Augenzeugen, die Begebenheit doch wichtig vorgekommen seyn müsse. Unserer Begebenheit gedenkt er allerdings nicht in seinem Berichte, aber finden wir nicht Kap. 12, 27—30 sehr verwandte Anklänge? Aus mehrern Gründen berufe ich mich grade auf diese Erzählung, weil sie den Charakter des Symbolischen so gut, wie die auf dem Berge, an sich trägt, dann in Gegenwart einer großen Menge geschehen ist, und end-

zu thun, den Charakter Jesu zu retten. Der sel. Mann scheint es aber kaum bedacht zu haben (andere Schwierigkeiten will ich nicht hervorheben), wie er sich selbst in Widerspruch verwickelt, wenn er behauptet, es ließe sich bei einem Wunder gar kein vernünftiger Zweck für die Apostel denken, und dann zuletzt doch sagt, das Ganze sey ein Werk der göttlichen Vorsehung gewesen, um die Apostel im Glauben an die hohe Würde Jesu zu bevestigen.

lich durch die verschiedene Deutung, die sie von den Zuschauern erfährt, sehr deutlich beweist, daß etwas Wunderbares in ihr lag, was man sich nicht erklären, sondern worüber man nur Muthmaaßungen wagen konnte.

Kurz, wenn die natürliche Ansicht jener Verklärung nicht die Einfachheit der biblischen Erzählung, und sonst eine Menge von Schwierigkeiten, gegen sich hätte; wenn sie nicht vielmehr durch den wundervollen Gang, den die gesammte Bildungsgeschichte Jesu und seines Evangeliums genommen hat, gradezu widerlegt würde; so dürfte man bei weitem weniger Bedenken tragen, sich zu ihr zu bekennen. Alles kommt auf den universellen Standpunct an, den der Bibelerklärer einnimt. Der gläubige Forscher löst, was ihm zu lösen nothwendig scheint, der ungläubige thut aber am besten, wenn er gleich alles verwirft, ehe er durch künstliche Hypothesen ein mit der Würde des Evangeliums unvereinbares Abentheuer ausbildet, und hinter her dann gar noch von einer besondern Hand Gottes redet.

§. 23.

Jesus treibt einen unsaubern Geist aus. Er sucht die Bewunderung, die man ihm deshalb schenkt, für höhere Zwecke zu nützen, und dämpft jeden Rangstreit unter seinen Jüngern, weil selbst moralisch unvollkommene Menschen in seinem Namen etwas Außerordentliches thun und seinem Reiche dienen können.

Kap. 9, 37—50.

Durch diese etwas genauere Ueberschrift ist zugleich der Zusammenhang dieser Erzählungen angedeutet worden, die freilich, wenn man die Sache synoptisch betrachtet, auch eben so gut vereinzelt werden können. Lucas wählt also eine Zusammenstellung, die wir sehr zu billigen Ursache haben; was er übrigens V. 49. 50 erzählt, gehört ihm allein, und erläutert Stellen, wie Matth. 7, 21 ff. V. 37 zuvörderst eine

genaue Zeitangabe, an die wir uns schon gewöhnt haben; συνάντ. nur Lucas in seinen beiden Schriften, und dann zweimal im Briefe an die Hebräer. Marcus giebt den Zusammenhang etwas verändert an, die Sache bleibt jedoch dieselbe. Das ἀνεβόησε V. 38 liefert von dem unglücklichen Zustand des bittenden Vaters ein anschauliches Gemälde. Das πνεῦμα λαμβάνει in diesem Sinne sonst nirgends im N. T. ἀφρός ἅπ. λεγ., desgl. μόγις. V. 41 fällt, nach einer allgemeinen Scheltung die Anrede etwas auf: προσάγαγε ὧδε τὸν υἱόν σου. Aber es ist nicht nur etwas Erhabenes in einer so plötzlichen Wendung, sondern es ist auch der Sache angemessen, weil ja doch kein anderer, als der Vater selbst, den Sohn zu Jesu brachte. Die Genitivconstruction (V. 42) προσερχομένου αὐτοῦ nur noch Apg. 7, 31. συναπαρύσσω ἅπ. λεγ. Der Schluß dieses Verses ganz im Geiste des Lucas. Dasselbe gilt auch von dem Anfang des 43 Verses. μεγαλειότητι noch einmal in der Apostelgeschichte und 2 Pet. 1, 16. Die Construction V. 44 θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα, ist nur dem unsrigen geläufig, vergl. 21, 14. und LXX 2 Mos. 17, 14. V. 45 παρακαλύπτω ἅπ. λεγ. αἰσθάνομαι desgleichen. Grade eine solche Bezeichnungsweise des Gemüthszustandes bei den Jüngern ist die beste Erläuterung der Worte: καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου. V. 46 διαλογισμός sonst am häufigsten bei Lucas vorkommend, steht nirgends in einer solchen Verbindung, wie hier. V. 47 Lucas παρ' ἑαυτῷ, wo die beiden andern sagen, ἐν μέσῳ αὐτῶν. Denken wir Jesum als Kinderfreund, so möchte Lucas die Sache am besten getroffen haben. V. 48 rufen Lucas und sein Nebenmann Marcus eine schöne Stelle aus Joh. 13, 20 ins Gedächtniß zurück, die bei der Vereinigung des Letztern mit den Synoptikern um so mehr von Gewicht ist, als in beiden Fällen von einer symbolischen Handlung geredet wird. Die gleich folgenden Worte hat hier bloß Lucas, wo μικρότερος und μέγας an ein Wortspiel erinnern. V. 49 ist es merkwürdig, daß sich Johannes in seinem dritten Briefe V. 10, welcher ziemlich parallel mit unserer Stelle läuft, des Wortes κωλύω bedient, welches er sonst nirgends gebraucht hat. Uebrigens spricht Johannes seinem Charakter hier sehr angemessen, indem wir die erste Person des Plural grade in seinem Evangelium so häufig antreffen, nur statt εἴδομεν, οἴδαμεν. Vorzüglich gehört

auch der erste Brief hieher. V. 50 erhält gewissermaaßen an 11, 23 seine Parallele, nur daß hier ὑπέρ gesetzt ist. Ist es aber eine sprüchwörtliche Redensart, woran der wiederholte Gebrauch kaum zweifeln läßt, so möchte die Lesart ἡμῶν statt ὑμῶν, welche letztere Griesbach, nach dem Vorgange der syrischen Uebersetzung und anderer aufnimt, den Vorzug verdienen. Die syrische Uebersetzung bequemt sich in solchen Fällen gar zu gern nach den Umständen, unter welchen gewisse Worte gesprochen wurden, kann also auch um so weniger Gewicht haben. Vgl. auch Röm. 8, 31.

V. 38 ἐπὶ τὸν υἱόν μου κ. τ. λ. ܥܠ. ܒܪܝ ܕܝܚܝܕܝܐ ܗܘ ܠܝ (respice) ad me, pro filio meo, qui unicus est mibi. V. 39 καὶ σπαράσσει — ἀφροῦ ܘܡܚܪܩ ܫܢܘܗܝ . ܘܡܫܪܓܠ, frendetque dentibus suis, et discerpit. V. 42 eine kleine Abweichung, wie V. 39. ἔῤῥηξεν — συνεσπάραξεν ܐܪܡܝܗ ܕܝܘܐ ܗܘ . ܘܡܚܪܩܗ deiecit illum daemonium illud et frendere fecit illum. V. 48 τοῦτο durch ܐܝܟ ܗܢܐ sicut iste. V. 50 der Plural ܠܗܘܢ. Das Uebrige schon oben.

Die Heilung des dämonischen Knaben ist diesmal in der Hinsicht wichtig, weil die Jünger unvermögend gewesen waren, die Wiederherstellung der Gesundheit zu befördern. Die Ursache davon scheint nahe zu liegen, und aus der Unvollkommenheit des Glaubens der Jünger hervorzugehen. Matthäus und Marcus haben noch einen Zusatz, und namentlich sind die Worte von Bedeutung: εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ.[1]) Marcus zeichnet sich durch eine Unterredung aus, die nach seinem Bericht (9, 21—26) zwischen dem Vater des Kindes und Jesu Statt gefunden hat.

In V. 44 finde ich eine Bestätigung der oben von mir aufgestellten Behauptung, daß die Verkündigung der Leiden Christi

---

1) Ich verweise der Kürze wegen hier gleich auf Künöls Kommentar zum Matth. (17, 21), der mit Recht darauf dringt, diese Worte auf den Gemüthszustand der Jünger zu beziehen.

ganz vorzüglich dazu geeignet gewesen sey, einen tiefen Eindruck auf die Seele der Jünger zu machen, und von nun an ihre Aufmerksamkeit aufs höchste zu spannen.

Das, was wir V. 49 lesen, wozu natürlich die Antwort des Erlösers V. 50 gehört, bietet zu manchen wichtigen Betrachtungen Gelegenheit dar. Offenbar sind solche Stellen einer der wichtigsten Beweise für die Glaubwürdigkeit der Wunder Christi, weil auch sogar moralisch unvollkommene Menschen in dem Namen Jesu außerordentliche Thaten zu verrichten vermochten. Wäre nur von etwas sehr Gewöhnlichem die Rede gewesen, so würde Johannes gewiß nicht bei seinem Meister darüber Klage geführt haben. So wie Jesus antwortet, konnte er auch nur da antworten, wo er sich wirklich überzeugt hielt, daß die Beförderung seines Reiches auf Erden, und zwar durch außerordentliche, in die Sinne fallende, Handlungen durchaus nicht allein von der moralischen Veredelung seiner Bekenner abhänge. Wie mithin Gott nach den Gesetzen einer unendlichen Weisheit, und weil sein allwissendes Auge alles durchschauet, auch zuweilen moralisch schlechte Menschen zur Erreichung höherer Zwecke gebraucht, so will es auch der Erlöser machen, grade weil er mit seinem Vater denselben Standpunct der Weisheit und jeder andern übermenschlichen Größe einzunehmen befähigt ist.

Eine eigene Anwendung von unserer Stelle zur Empfehlung der sogenannten moralischen Interpretation macht Kant, die wir aber nicht weiter berücksichtigen wollen, da er die Hauptsache offenbar übersehen hat. [2]) Aber in so fern verdient sie alle Beachtung, als viele die Meinung hegen, daß man aus den Worten Jesu (V. 50) die Folgerung ziehen könne, als ob mit dem Glauben an das Evangelium auch ein gewisser Indifferentismus gar wohl bestehe. Der Heiland macht uns selbst am besten darauf aufmerksam, wie wir seine Reden hier, und 11, 23 ausgleichen, dabei es nie vergessen sollen, wie sich seine Aussprüche jederzeit nach der Gesinnung derer richten, die grade vor ihm standen.

---

2) Vgl. Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, (2te Aufl.) 1794. 8. S. 116.

Viertes Hauptstück.

Reise Jesu nach Jerusalem.

§. 24.

Jesus, auf seiner Reise nach Jerusalem begriffen, will in einem samaritanischen Flecken einkehren.

Kap. 9, 51 — 56.

Man kann füglich zu den angegebenen Versen auch noch das zählen, was wir bis zu Ende des Kapitels aufgezeichnet finden. Dennoch nehme ich diesmal eine Sonderung vor, theils, weil ein neues Hauptstück beginnt, auch bei keinem andern Evangelisten die angezeigten Verse stehen, theils, weil diese kleine Geschichte zum ersten Male der Samariter gedenkt, welche grade bei Lucas am häufigsten vorkommen, auch mit einer gewissen Vorliebe von ihm erwähnt werden. Daß diese Erzählung die Reise Jesu eröffnet, ist wichtig, denn es ließ sich hier am besten ein Wink über den Geist des Evangeliums und die allgemeine und weltbeglückende Tendenz des Todes Jesu geben. [1])

V. 51 *ἀνάληψις ἅπ. λεγ.* Da Lucas vorzugsweise das Zeitwort *ἀναλαμβάνω* von der Himmelfahrt gebraucht, so ist es die natürlichste Erklärung, wenn wir auch das Substantiv in diesem Sinne nehmen. So steht es auch im test. XII. patriarch. Fabr. Cod. pseud. I. S. 585, worauf mich Bretschneider im Lexicon unter dem Worte aufmerksam gemacht hat. Auch der Gebrauch des *ἐστήριξε*, welches Wort nie in den übrigen Evangelien vorkommt, weist mit auf das erhabene Ziel hin, welchem sich der Erlöser durch seine letzte Reise immer mehr zu nähern gedachte. Zu *ἐδέξαντο* V. 53 kann man in gewissem Sinn vergleichen Apg. 8, 14. V. 54 *θέλεις, εἴπωμεν* kommt weiter im N. T. nicht vor. Zu *πῦρ καταβῆναι* finden sich verwandte Stellen Off. 13, 13. 20, 9, in welcher letztern Stelle Johannes *κατέφαγεν* hinzufügt,

1) Die Worte, *ὁ γὰρ* (V. 56) — *σῶσαι*, werden zwar von Griesbach verworfen, was aber nichts schadet, indem unsere Ansicht sich schon durch die vorhergehenden theilweise rechtfertigt.

wo Lucas sagt *ἀναλῶσαι*. Die LXX kennen dieses Wort ebenfalls, vgl. 1 Mos. 41, 30. Doch wird es nicht in der Stelle 2 Kön. 1, 10. 12, die unserm Texte zum Grunde liegt, gebraucht. *ὡς καὶ ἠλίας ἐποίησε* scheint mir aus dem Grunde von Lucas selbst herzurühren, weil er (vgl. z. B. Kap. 4) des Elias gern auf eine eigene Art gedenket. V. 55 *οἵου πνεύματος* sonst in keiner Stelle, auch kommt bei Lucas *οἷος* überhaupt gar nicht weiter vor. Die Sentenz selbst, welche in den von Griesbach weggelassenen Worten liegt, kehrt nicht bloß, wie Kündl bemerkt, Matth. 18, 11. Joh. 12, 47, sondern auch Luc. 19, 10 wieder, scheint also sehr gangbar, namentlich da vorherrschend gewesen zu seyn, wo man die Nachsicht Jesu gegen besondere Klassen von Menschen gar nicht begreifen konnte.

V. 51 bleibt das syrische Wort ܐܩܝܡ weit hinter dem Original (*ἐστήριξε*) zurück, was man schon daraus sieht, daß es V. 52 auch für *ἑτοιμάσαι* gebraucht wird. V. 53 ܡܛܝܒ ܗܘܐ ܠܡܐܙܠ disposita (scil. facies) erat, ut proficisceretur. V. 56 bleibt *ἀνθρώπου* unübersetzt.

Zum ersten Mal finden wir also hier die Samariter erwähnt, deren Lucas so häufig gedenket, von denen er mehrere Erzählungen beigebracht hat, die wirklich das schönste Zeugniß für ein edles Herz und für ein rechtschaffenes Leben ablegen. Grade durch die vorliegende Geschichte erhalten solche Erzählungen das höchste Gewicht, indem auch die übeln Gewohnheiten dieses kleinen Volks nicht verschwiegen werden. Und gewiß jene unten vorkommenden Spuren von Liebe und Dankbarkeit einzelner Samariter müssen um so heller glänzen, je weniger man anfänglich geneigt war, den durchreisenden Messias aufzunehmen, in ihm irgend einen Wohlthäter zu erblicken.

Zu interessanten Vergleichungen läßt sich hier das 4. Kapitel aus dem Evangelium Johannis gebrauchen, aus welchem man deutlich sieht, wie die Samariter gar nicht so abgeneigt waren, das Evangelium anzunehmen, und sich näher an Jesum anzuschließen. [2])

---

2) Wer in der Kürze über die Geschichte der Samaritaner unterrichtet seyn will, der darf nur Winers bibl. Realwörterbuch unter dem

Noch darf unsere Stelle als wichtig für die Charakteristik des Johannes angesehen werden, den man bekanntlich den Jünger der Liebe nennet, dabei sehr oft von dem Gedanken sich leiten lässet, als müsse dieser ein ganz sanftes, sich nur leidend hingebendes, Temperament gehabt haben. Grade hier finden wir aber einen der hervorstechendsten Züge von Heftigkeit und Feuereifer, wie er sonst nur an einem Petrus und ähnlichen Geistern sichtbar werden konnte. Doch eben von dieser Seite betrachtet muß Johannes, weit davon entfernt seine Größe zu verlieren, an Würde gewinnen, indem es eine psychologische Erscheinung ist, daß diejenigen Seelen, welche am innigsten lieben, unter gewissen Umständen auch zu den stärksten Aeußerungen ihres Eifers fortgerissen werden. Nahe genug liegt hier sogar das große Beispiel des Erlösers, der neben einer alles duldenden Liebe auch wieder, wenn die Zeit eintrat, einen sehr ernsten Eifer zu offenbaren vermochte. Und was war es denn zuletzt anders, als die größte Liebe zur Sache Jesu, welche Johannes und sein Begleiter Jacobus durch diesen ihren Feuereifer auszudrücken gedachten? Ohnehin fehlte ihnen jetzt noch der rechte Geist, und einige Jahre später wäre gewiß eine solche Anforderung an Jesum, die doch auch das Gute hat, daß sie frei von Selbstsucht und ein Ausdruck des Gehorsams gegen den Meister ist, nie aus ihrem Munde gekommen.

§. 25.

Jesus giebt an, was man als sein ächter Nachfolger zu beobachten habe.

Kap. 9, 57 — 62.

Schleiermacher zeigt, wie sich diese Erzählung grade hier, wo von einem Aufbruch die Rede war, gut schicke, wie sie also auch einen bessern Platz, als bei Matthäus einnehme (a. a. O. S. 168. 169). Sie schreitet überhaupt auch in einer sehr abgemessenen Ordnung fort. Zuerst wünscht jemand sich an Jesum

---

Artikel Samaritaner vergleichen. Vorzüglich gehören dann noch hieher die Carmina Samaritana von Gesenius, Leipz. 1824. 4.

anzuschließen, und diesen sucht der Herr auf die allgemeinen Schwierigkeiten einer solchen Nachfolge aufmerksam zu machen. Damit es aber nicht den Anschein gewinne, als ob das Bekenntniß Christi unüberwindliche Hindernisse mit sich führe, fordert der Heiland selbst sogleich einen andern auf, unter seinen Verehrern eine Stelle einzunehmen. Dieser macht nun selbst Bedingungen, die aber von Jesu abgelehnt werden. Es folgt ein Dritter, der sich allgemein über das erklärt, was er noch erst zu ordnen gedenkt, und dies bietet dem Erlöser Gelegenheit dar, ebenfalls im Allgemeinen den Zustand dessen zu schildern, der nie ein Bürger seines Reiches werden könne.

Die ersten Worte des 57. V. darf man wohl nicht so fassen, als habe Lucas sagen wollen, es sey nun schon straks nach Jerusalem gegangen, sondern sie sind mehr so zu verstehen: indem sie sich auf dem Wege nach einem andern Flecken (vgl. V. 56) befanden; oder auch so: indem sie nicht an einem bestimmten Ort, sondern unterwegs waren. Es darf wohl überhaupt nicht auffallen, daß Lucas, der doch bereits V. 51 die letzte Reise Jesu nach Jerusalem angedeutet hatte, noch mehrmals in dem Folgenden solche Andeutungen für den Leser gegeben hat. Ich erkläre mir diese Wiederholungen grade so, wie jene Schlußformeln, 4, 14. 22. 32. 37. 44. 5, 26. 7, 16, die von vorneherein beinahe bis zum Ueberdruß wiederkehren, dann sparsamer werden, und zuletzt ganz aufhören. Schwebte übrigens dem Schriftsteller bei der Erwähnung Jerusalems etwas Typisches vor, was mir sehr wahrscheinlich bleibt, so lassen sich jene Wiederholungen sattsam erklären.[1]) Statt τὶς schreibt Matthäus εἷς γραμματεὺς, wo man letzterm den Vorzug einräumen kann, denn hätte er es nicht so bestimmt gewußt, so würde er sich nicht in dem gleichfolgenden Verse so unbestimmt ἕτερος δὲ τ. μ. ausgedrückt haben. Man dürfte indeß auch Gründe finden, anzunehmen, daß Matthäus einen ganz andern Vorfall, als unser Lucas berichte. Erstlich ist die Sache überhaupt von der Art, daß sie sich öfter wiederholen konnte, und die wörtliche Uebereinstimmung zwischen V. 58 und

---

1) Andere Ansichten, welche ein Zusammenschmelzen verschiedener Reiseberichte annehmen, findet man bei Schleiermacher, a. a. O. S. 158—167.

Matth. 8, 20 kommt so wenig hier, wie in ähnlichen Stellen, in Betrachtung, wo wir offenbar an sehr gangbare Sprüchwörter erinnert werden.

V. 59 ist bei Lucas bestimmter gefaßt, als V. 21 bei Matthäus. Selbst das eingeschobene πρῶτον erläutert die Sache, da dieser Mensch schon zu den bessern gehört, die gern bei Jesu seyn, nur aber freilich auch so Manches aus dem irdischen Leben erst noch mitnehmen wollen. V. 60 wieder Sprüchwort, vgl. Matth. 8, 22. Die letzte Hälfte dieses Verses und 61. 62 bloß bei Lucas. Jesus brauchte die Worte ἄφες τ. ν. freilich nicht bloß als Sprüchwort, sondern er sucht damit einen höhern geistigen Sinn zu verbinden, was um so näher lag, da die Juden glaubten, daß man durch Umgang mit Leichen verunreinigt werde. διάγγ. τ. β. kommt so nicht weiter vor, διαγγ. überhaupt nur noch Apg. 21, 26. Röm. 9, 17. V. 62 ἄροτρον, ἅπ. λεγ. εὔθετος nur noch 14, 35 und Hebr. 6, 7. βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω sonst nirgends im N. T. LXX 1 Mos. 19, 26 eine Parallele, vgl. auch Kap. 17, 31. 32 unsers Evangelii.

V. 57 läßt der Syrer ἐγένετο weg. V. 58 κατασκηνώσεις ܡܛܠܠܐ umbracula, dann auch nidi, vielleicht, weil sich die Nester an schattigen Orten u. s. w. befanden. V. 61 ἀποτάξασθαι bis zum Ende des Verses: ܐܙܠ ܐܫܠܡ ܠܒܢܝ ܒܝܬܝ ܘܐܬܐ diese Worte kann man übersetzen: ibo, perficiam domesticos meos et veniam, oder valedicam domesticis meis. ܫܠܡ bedeutet eigentlich in der Conj. Aphel, in welcher es hier steht, tradidit. Ich möchte mit Rücksicht auf Luc. 14, 33 ἀποτάξασθαι durch renuntiare übersetzen, theils weil dies einen passenden Sinn giebt, theils weil in dem Abschnitt Luc. 14 auch das Wort εὔθετον V. 35 vorkommt, also beide Stellen zu einer Vergleichung auffordern. Uebrigens ist grade diese Bedeutung den Alexandrinern angemessen, die wir in den Schriften des Lucas berücksichtigt finden. Man mag sich den Menschen grade wie Loths Weib denken, die da, wo sie nichts mehr helfen kann, wenigstens noch eine Neugierde verräth, den Ausgang der Sache zu sehen. V. 62 hinter ἄροτρον noch ܦܕܢܐ iugi oder paris boum. εὔθετος durch ܚܫܝܚ, utilis.

Noch muß ich bemerken, daß Kap. 14 statt ἀποτάξασθαι und εὔθετον im Syrischen nicht dieselben Wörter wiederkehren, die wir so eben kennen lernten.

§. 26.

Jesus sendet die Siebzig aus. Ihre Heimkehr nebst den Lehren, die sie bei dieser Gelegenheit erhalten.

Kap. 10, 1 — 24.

Gleich der Anfang charakterisirt den Lucas: μετὰ δὲ ταῦτα, dem sich in Ansehung dieser Formel Johannes am meisten nähert, 5, 1. 14. 6, 1, nur daß δέ ausgelassen wird. Schleiermacher will hier nicht, wie etwa Luther, darnach, sondern außerdem übersetzen, a. a. O. S. 169. ἀνέδειξεν, nur noch Apg. 1, 24. ἑβδομήκοντα nur noch einmal in diesem Kapitel und dreimal in der Apostelgeschichte. πόλιν καὶ τόπον, diese Zusammenstellung sonst nicht im N. T. In Ansehung der folgenden Worte eine ähnliche Construction Hebr. 11, 8. Solche Eigenthümlichkeiten im 1. V. und V. 2 auf einmal eine wörtliche Uebereinstimmung mit Matth. 9, 37. 38, der deutlichste Beweis, daß wir eine sprüchwörtliche Redensart vor uns haben. Dasselbe gilt von V. 3, vgl. Matth. 10, 16, bloß ἄρην ἅπ. λεγ. Der Begriff des Lammes soll offenbar ein zärtliches Verhältniß zu Jesu ausdrücken, auch dem ἐν μέσῳ λύκων noch schärfer entgegentreten. βαλάντιον (V. 4) bloß in unserm Evangelium 12, 33 u. s. w. Wie gern Lucas einige Züge aus dem Leben des Elias anführt, ist schon angedeutet worden, und in diesem Betracht ist es gewiß bemerkenswerth, daß wir das Verbot Jesu, niemanden auf der Straaße zu grüßen, auch aus dem Munde jenes alten Propheten vernehmen, vgl. 2 Kön. 4, 29 und zum Theil 2 Joh. V. 10. κατὰ τὴν ὁδόν schreibt nur Lucas, vgl. Apg. 8, 36. 24, 14. 26, 13. V. 5 εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ in dieser Verbindung nicht weiter. εἰρήνη überhaupt Lieblingsausdruck des Lucas, sonst Annäherung an die johanneische und paulinische Schreibart. V. 6 υἱὸς εἰρήνης sonst nicht im N. T. Paulus kennt bloß einen Gott des Friedens. ἐπαναπαύσεται nur noch Röm. 2, 17. LXX 4 Mos. 11, 25. 26.

V. 7 *ἐσθίοντες καὶ πίνοντες*, diese Zusammenstellung ungemein häufig in unserm Evangelium. V. 11 *κολληθέντα* am häufigsten bei Lucas und dann einigemal bei Paulus. *ἀπομασσόμεθα* *ἅπ. λεγ.* *πλὴν* (am häufigsten bei Lucas) *τοῦτο γινώσκετε* bloß hier. V. 13 läuft parallel mit Matth. 11, 21, nur daß noch *καθήμεναι* eingeschoben wird. V. 17 *ὑποτάσσω* hat unter den Evangelisten nur Lucas, am häufigsten gebraucht es Paulus. V. 19 *πατεῖν* noch 21, 24, und dann in der Apocalypse, so auch *σκορπ.* V. 21. 22 solche wörtliche Uebereinstimmung, daß man an eine bekannte Gebetsformel denken muß, wie sich denn auch dazu die Anklänge in den mosaischen Schriften finden. Die Worte *καὶ στραφεὶς κ. τ. λ.* zu Anfange des 22. V. möchte ich nicht weglassen, da sie an eine Lieblingswendung des Lucas erinnern. V. 23 kehren sie zwar schon wieder, aber es steht doch auch noch *κατ᾽ ἰδίαν* dabei. Uebrigens läßt sich aus Matth 13, 16. 17 abnehmen, daß das, was wir V. 23. 24 lesen, vielleicht zum öftern von Jesu gesprochen worden sey.

V. 1 ܦܪܫ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ separavit ex discipulis suis. *πόλιν καὶ τόπον* in umgekehrter Ordnung. V. 4 ܘܫܠܡܐ ܕܐܢܫ ܒܐܘܪܚܐ ܠܐ ܬܫܐܠܘܢ et pacem ullius in via ne rogaveritis. V. 6 vor *ἐφ᾽ ὑμᾶς* ܥܠܝܟܘܢ. V. 11 hinter *κολληθέντα*, ܡܢ ܪ̈ܓܠܝܢ. Daß V. 13 *καθήμεναι* weggelassen wird, erklärt sich hinlänglich aus dem Bestreben des Uebersetzers, den einen Evangelisten dem andern anzupassen. Dasselbe gilt von V. 14, wo wieder Matthäus berücksichtigt ist, ܒܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ. V. 16 *ἀθετῶν* ܛܠܡ qui reiicit. V. 17 eingeschoben, ܕܫܕܪ, quos miserat, und dann ܒܚܕܘܬܐ ܪܒܬܐ cum gaudio magno. V. 19 *τοῦ ἐχθροῦ*, ܕܒܥܠܕܒܒܐ. V. 20 *μᾶλλον* ausgelassen. V. 21 hinter *πνεύματι*, ܕܩܘܕܫܐ.

Sehr willkommen mußte unserm Lucas die Aussendung der 70 Jünger, oder wie wir sie sonst heißen wollen, seyn, da er es mit Lesern zu thun hat, denen heilige Zahlen aus den mosaischen Schriften vorschwebten, und denen auch die sogenannten LXX als ein Schatz galten. Aus 1 Mos. 46, 27 lernen wir, wie

Jacobs Familie aus 70 Köpfen bestand, als die Wanderung nach Aegypten vor sich ging. Nach 4 Mos. 11, 16 und 25 traf Moses eine Einrichtung, wodurch ebenfalls die Zahl 70 geheiligt wurde. Die Lesart 72 in unserer Stelle, die keine besondere Auctorität hat, müssen wir unter solchen Umständen unbedingt zurückweisen.

Das Verbot Jesu, einander auf der Straaße zu grüßen, enthält nichts Anstößiges, da er V. 5 den Friedensgruß gebietet, also nur irgend eine von der Zeit geforderte Absicht dabei gehabt haben kann. Gewöhnlich nimt man an, es sey Jesu darum zu thun gewesen, den Aposteln jeden unnöthigen Aufenthalt auf den öffentlichen Straaßen zu untersagen. Hierzu würde auch die oben angeführte Parallele aus dem Buche der Könige gut passen. Morus: Macht unterwegs keinen Besuch. Die Worte des Herrn, welche wir von V. 12 an lesen, erinnern uns an die wenigen Stellen, in welchen mit der größten Bestimmtheit eine graduelle Verschiedenheit der Lasterhaften in jener Welt behauptet wird. Daß dieses auch umgekehrt von dem Zustande der Seligen gelten müsse, versteht sich von selbst, wie man denn auch gleich bemerken wird, daß mit einer solchen Ansicht so manches Andere in der genauesten Verbindung steht; also hiernach auch gewisse Urtheile in theoretischer und practischer Hinsicht anders gestaltet werden müssen.

Was V. 16 steht, konnte doch wohl nie von dem Sohn Gottes behauptet werden, wenn diejenigen recht hätten, welche in dem Evangelium Johannis einen ganz andern Christus, als bei den Synoptikern, finden. Allerdings wiederholen wir hier gern, wie sich Lucas noch näher, als seine beiden Nebenmänner, dem Johannes anfügt.

Die Worte des 18. V. können verschieden aufgefaßt werden, je nachdem entweder die gesammte Tendenz des Evangeliums, oder der gegenwärtig Statt findende Zeitpunct berücksichtigt wird. Im erstern Fall würde es heißen: Ich sahe, daß durch die wundervollen Thaten, die jetzt geschehen, und durch die Ausbreitung des Evangeliums überhaupt, die schädliche Macht des Teufels immer mehr geschwächt, gleichsam mit Blitzesschnelligkeit vermindert werde. Im zweiten Fall entstände folgender Sinn: Ich sahe, daß grade gegenwärtig der Satan anfange, seinen höchst schädlichen Einfluß auf die menschlichen Körper zu äußern.

Theils der Zusammenhang der Stelle, theils das, was wir z. B. Joh. 12, 31. Offenb. 12, 8. 9. 19, 20 lesen, scheint diejenige Erklärung am meisten zu begünstigen, bei welcher man annimt, es werde hier eine Schwächung der Macht des Satans angedeutet. Offenbar sind wir aber verpflichtet, bei dem Allgemeinen stehen zu bleiben, indem wir bildliche Redensarten vor uns haben. LXX Jesaias 14, 12. V. 19 ist in einer Steigerung gesprochen, und deshalb trage ich kein Bedenken, unter dem hier erwähnten Feind wieder den Satan zu verstehen. Das, was wir V. 20 lesen, wird sich auch am natürlichsten an diese Erklärung anschließen. [1])

Bei V. 21 mag man sich auch mit Morus auf 1 Kor. 1, 19 ff. berufen, und in diesen Worten des Paulus den besten Kommentar zu unserer Stelle finden.

§. 27.

Jesus giebt einem Schriftgelehrten nähern Bescheid auf die Frage, was man thun müsse, um aller Seligkeit im Reiche des Erlösers theilhaftig zu werden.

Kap. 10, 25 — 37.

Sehr genau schließt sich dieser Abschnitt an die Seligpreisung der Jünger an, die wir so eben vernommen haben.

V. 25 *γομικός* am häufigsten bei Lucas, einmal bei Matthäus und sonst nur noch bei Paulus. Vgl. Winer Realwörterbuch unter dem Worte Schriftgelehrte. *ἐκπειράζων*, dasselbe Wort, wie in der Versuchungsgeschichte, vergl. 1 Kor. 10, 9. LXX 5 Mos. 8, 16. *τί ποιήσας — κληρονομήσω* in dieser Verbindung nur noch 18, 18, denn Marc. 10, 17 schon etwas abweichend.

---

1) Morus, Com. in Luc p. 216 macht noch die passende Bemerkung: Undecunque igitur tropus repetatur et quacunque ratione accipiatur, in verbis tamen his est magna difficultas adversus sententiam illorum, qui omnes obsessos naturali morbo laborasse existimarunt.

V. 26 ἐν τῷ — ἀναγινώσκεις sonst nirgends diese Construction. V. 27 ähnliche Worte Matth. 22, 37, nur daß sich der unsrige durch den Gebrauch des Genitivs ganz zu den LXX hinneigt. Die Worte καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου fehlen bei Matthäus und in den LXX, stehen aber Marc. 12, 30, nur in einer andern Ordnung, und dann im Urtexte 5 Mos. 6, 5, wo aber καὶ ἐξ ὅλης τῆς διαν. σου fehlt. V. 28 τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ nur Lucas. Die tropische Bedeutung von ζάω erinnert an Johannes und Paulus, da wir sie in den beiden ersten Evangelien nicht finden. V. 29 δικαιοῦν ἑαυτόν vgl. 16, 15. V. 30 ὑπολαμβάνω nur in den beiden Schriften des Lucas, vgl. hier besonders 7, 43. πληγὰς ἐπιθέντες schreibt nur Lucas, vgl. Apg. 16, 23. Ueberhaupt finden wir dieses Substantivum nur noch bei Paulus, am häufigsten aber in der Apocalypse. ἡμιθανῆ ἅπ. λεγ. τυγχάνω gebrauchen bloß Lucas und Paulus. V. 31 συγκυρία ἅπ. λεγ. ἀντιπαρῆλθεν nur noch im folgenden Verse. Die Zusammenstellung der Priester und Leviten finden wir auch Joh. 1, 19. V. 33 ὁδεύων ἅπ. λεγ. V. 34 κατέδ., τραύμ., ἐπιχέων lauter ἅπ. λεγ. ἐπιβιβ. nur in den Schriften des Lucas. πανδοχεῖον und ἐπεμελήθη wieder ἅπ. λεγ. und letzteres nur noch bei Paulus. Die meisten von diesen seltenen Wörtern bei den LXX. V. 35 προςδαπ. ἅπ. λεγ. ἐπανέρ. nur noch 19, 15. LXX 1 Mos. 50, 5. 3 Mos. 25, 13. V. 37 ὁμοίως ποιεῖν nur Luc. 3, 11. 6, 31. Allenfalls könnte Joh. 5, 19 hiehergezogen werden, ob wohl bei Lucas das die Hauptsache ist, daß wir uns bestreben, das Gute an den Handlungen unserer Brüder nachzuahmen.

V. 30 hat der Syrer die Worte ὑπολαβὼν δέ vernachlässigt. Sonst ܘܢܦܠܘ ܥܠܘܗܝ ܓܝܣܐ et irruerunt in eum latrones. Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe, doch scheint auch hier eine Absicht vorzuwalten, weshalb der Uebersetzer sich von dem Original getrennt hat. Vielleicht glaubte er von dem unglücklichen Menschen jeden Verdacht der Unvorsichtigkeit entfernen zu müssen, oder sonst eine Ursache zu haben, sich dem natürlichen Verlauf der Begebenheit näher anzuschließen. καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ܘܡܚܐܘܗܝ et vulnerarunt eum. ἡμιθανῆ τυγχάνοντα ܟܕ ܩܠܝܠ ܩܢܝܐ ܒܗ ܢܦܫܐ cum paululum consisteret in

illo anima. V. 31 κατὰ συγκυρίαν ܘܓܕܫ et contigit. V. 32 γενόμενος durch zwei gleichbedeutende Worte: ܐܬܐ ܡܛܐ. V. 33 κατ' αὐτόν ܐܬܐ ܐܝܟܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ. V. 34 ἐπὶ τ. ἴδιον κτῆνος, ܥܠ ܚܡܪܗ. Der Anfang von V. 35 ܘܠܨܦܪܗ ܕܝܘܡܐ et in aurora diei (ἐξελθών nicht übersetzt).

Die Frage des Schriftgelehrten, an sich zwar eine der wichtigsten, welche die Religionsphilosophie aufwerfen kann, hat doch diesmal einen ziemlich untergeordneten Werth, weil sie bei weitem mehr um spitzfindiger Grübeleien willen, als mit einem heilsbegierigen Herzen aufgeworfen wird. Wie aber Jesus überall mit göttlicher Weisheit, wo er die Gemüther und andere Umstände gleich sehr berücksichtigt, seine Antworten ertheilt, so auch hier; denn er giebt diesmal einen ganz andern Bescheid, als derjenige ist, den wir z. B. dort in dem Gespräch mit Nicodemus finden. Ohnehin ist dann auch Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern der höchste Zweck, den das Evangelium zu erreichen bemühet ist, und darum durfte sich Jesus mit gutem Grunde der V. 28 aufgezeichneten Worte bedienen. Sein Fernsein vom Ziele offenbart indeß der Schriftgelehrte sehr bald im 29. V., wo wir noch die allerunlautersten Gesinnungen aus seiner Seele hervortreten sehen. Wo Stolz die Brust erfüllt, da ist die Empfänglichkeit für Wahrheit und für Liebe im mindesten nicht anzutreffen.

Das Gleichniß Jesu selbst hat auch diesmal eine erhabene Vollendung, die sich jedem Prüfenden von selbst darbietet. Die beiden ersten, welche den Unglücklichen gewahr werden, sehen und geben kalt vorüber, der Samariter aber hat kaum gesehen, so ist es, als sollte sich das Herz in seinen Eingeweiden umkehren. Jene sind durch ihren Stand berufen, die Lehre durch ein gutes Beispiel zu bestätigen, die Barmherzigkeit durch die That zu üben; und dennoch zeigen sie nicht eine Spur davon. Der Samariter konnte aus seinen Reisegeschäften und andern Verhältnissen, namentlich aus der Ungleichheit des Religionsbekenntnisses Gründe genug zu seiner Entschuldigung hernehmen, wenn er vorbeigereist wäre, ohne Hülfe zu leisten; und dennoch nimt er keinen Augenblick Anstand, Hülfe zu leisten; nicht bloß für einen Augenblick Linderung zu schaffen, sondern auch noch ganz andere Opfer der

Liebe darzubringen. Aus den Wirkungen, welche dieses Gleichniß hervorbringt, möge jeder endlich noch seinen tiefen Sinn entwickeln. Ungesegnet war es schon selbst an dem Herzen des Schriftgelehrten nicht geblieben, wie solches aus V. 37 erhellet.

Nächstdem zeigen auch jene allegorischen Deutungen (z. B. bei Ambrosius) der Kirchenväter, die wir keineswegs unbedingt empfehlen mögen, welchen Reichthum von Wahrheiten man in der Erzählung vom Barmherzigen erblickte. [1])

Es entsteht noch die Frage, ob nicht das, was wir in den obenerwähnten Erzählungen bei Matthäus und Marcus finden, betreffend die Personen und die Erklärung des Schriftgelehrten, mit unserer Stelle identificirt werden könne. Ich glaube es nicht, indem Veranlassung und andere Umstände in beiden Fällen zu weit auseinander liegen. Die Sache ist so beschaffen, daß sie sich bei dem Dünkel der Schriftgelehrten auf der einen, und bei ihren bloß mechanisch eingeübten Religionskenntnissen auf der andern Seite in den damaligen Zeiten füglich wiederholen konnte, wie denn auch die Worte 5 Mos. 6, 5. 10, 12 und 30, 6 auf ähnliche Art wiederholt werden.

Treffend macht Morus (S. 223. 224) darauf aufmerksam, wie vollständig Jesus die Frage *τίς ἐστί μου πλησίον;* dadurch beantwortet habe, daß er nicht bloß den der Hülfe bedürftigen, sondern auch den die Hülfe leistenden für unsere Nächsten erkläre.

§. 28.

Jesus kehrt auf einer Reise ein. Seine Unterredung mit Martha und Maria.

Kap. 10, 38—42.

Auch diese kleine Geschichte hat einen sehr passenden Platz gefunden, indem wir, wenn sie mit dem Vorhergehenden zusammengehalten wird, dann aus dem öffentlichen Leben scheiden, und uns in den engern häuslichen Kreis versetzen. Wie wir dort

1) Interessant sind auch einige Winke von Krummacher a. a. O. S. 353, Michaelis Gedanken über die Lehre der Schrift von der Sünde, S. 447 in der Anmerkung.

ein entgegengesetztes Verhalten, eine Bemühung um irdische Zwecke und eine Liebe zur unsichtbaren Welt antrafen, so auch hier, wo in den beiden Geschwistern Martha und Maria sich ganz entgegengesetzte Charaktere begegnen.

ὑποδέχομαι V. 38, noch 19, 6. Apg. 17, 7 und Jac. 2, 25. V. 39 παρακαθ. ἅπ. λεγ. περισπ. V. 40 desgleichen. διακον. hat unter den Evangelisten nur Lucas am häufigsten in der Apostelgeschichte. Es gehört dieses Wort auch unter die Lieblingsausdrücke des Paulus, und sonst nur noch Offenb. 2, 19. ἐπιστᾶσα besonders häufig in den beiden Schriften von Lucas, neben welchem es nur Paulus noch einigemal gebraucht hat. συναντιλ. nur noch Röm. 8, 26. LXX 1 Mos. 30, 7 wird von Schleusner und Wahl angeführt, wo man aber dieses Wort nicht findet, wohl aber 4 Mos. 11, 17 u. s. w. V. 41 τυρβατάζῃ ἅπ. λεγ. Von ἑνὸς δέ ἐστι χρ. einigermaaßen eine ähnliche Ausdrucksweise Off. 3, 17. V. 42 μερίς gebrauchen bloß Lucas und Paulus.

V. 39 noch ܘܐܬܬ vor παρακαθ. eingeschoben, dann statt τοῦ Ἰησοῦ ܕܡܪܢ. Uebrigens nur gewöhnliche Idiotismen. Wie unsere Stelle mit Joh. 11 verglichen werden müsse, und wie sie dann ihre ganze Schönheit und des Erzählers Treue bewähre, zeigt Krummacher sehr gnügend.[1])

Wie ich mich aber von den Auslegern entfernt halte, welche an scherzende Reden Jesu denken, in dem Eins ist noth aber bloß die Hindeutung auf ein Gericht finden; so kann ich auch denen nicht beistimmen, welche die Maria gar zu sehr auf Kosten der Martha erheben; ja letztere für ein weibliches Wesen halten, welches nur tumultuarisch im Hause herumfährt, und keine Empfänglichkeit für die Belehrungen Jesu zeigt. So herrschend diese Ansicht ist, so wird sie doch durch unsere Stelle gar nicht bestätigt, und was wir Joh. 11, 5 lesen, kann gradezu zu ihrer Widerlegung dienen. Nimt man mit Schleiermacher (a. a. O. S. 171) einen gefälligen parabolischen Inhalt unserer Erzählung

---

1) a. a. O. S. 220 ff. Die Auffassung der Erzählung selbst, S. 219 nach Paulus Kommentar gestaltet, dürfte wahrscheinlich dem Herrn Verf. jetzt nicht mehr zusagen.

an, so vermeidet man die Einseitigkeit am glücklichsten, und es würde dann Jesus V. 42 theils auf die Frugalität des Mahls angespielt, theils das wirklich eine Nothwendige, welches der übersinnlichen Welt angehört, doch auch wieder als den Hauptzweck hervorgehoben haben. Diese Ansicht trägt ihre Vertheidigung in sich selbst, denn nun hören wir Jesum ganz so, wie Joh. 11 sprechen, wo uns Sentenzen begegnen, die ihres Doppelsinnes wegen ein tieferes Nachdenken am ersten erzeugen mußten. [2])

§. 29.

Jesus, von seinen Jüngern aufgefordert, ihnen ein Gebet zu geben, theilt ein solches mit, und äußert sich sonst noch über den unaussprechlichen Werth des Gebets.

Kap. 11, 1—13.

Die Aufforderung, welche hier ein Jünger im Namen der übrigen thut, ist vielleicht auch auf der Reise vorgefallen. Es ist sogar nicht einmal unwahrscheinlich, daß die andächtige Gestalt, in welcher man die Maria zu den Füßen Jesu erblickt hatte, bei dem Fortsetzen der Reise einen solchen Wunsch, wie wir ihn hier ausgesprochen finden, erzeugen mochte. Aus V. 1 kann man allerdings einen noch nähern Grund herleiten; allein es ist nur damit noch nicht die Frage beantwortet, wie es denn gekommen, daß die Jünger, welche Jesum so oft beten sahen, nicht schon längst einen solchen Wunsch ausgesprochen haben. Also am besten, man nimt die herrliche Erklärung Jesu mit Dank an, ohne grade ängstlich zu fragen, in welchen Zusammenhang sie wohl am füglichsten passen möge.

Philologisch lassen sich eigentlich keine Gründe für eine Abkürzung des Unser Vater bei Lucas anführen, denn die Stellen,

---

2) Einen oben gerügten Fehler, nämlich die Verdunkelung des Charakters der Martha, begeht auch Greiling in seinen bibl. Frauen, 1. Th. Leipzig 1814. 8. Dagegen vergl. man die treffliche Recension in Bengel Archiv, Tüb. 1815. 1. B. 2. St. besonders S. 395—398, der ich zunächst die obige Ansicht verdanke.

welche Griesbach und andere weglassen, sind durchaus der Schreibart unseres Schriftstellers angemessen.

V. 3 hat er das bei ihm so häufig vorkommende καθ' ἡμέραν, wo Matthäus σήμερον setzt. V. 4 ἁμαρτία statt ὀφειλ. bei Matthäus, welches letztere Wort Lucas gar nicht kennt. V. 5 μεσονυκτίου Lucas noch zweimal in der Apostelgeschichte, vergl. Marc. 13, 35. V. 5 χρῆσον ἅπ. λεγ. V. 6 ἐπειδή, mit Ausnahme von Matth. 21, 46 nur der unsrige (besonders in der Apostelgeschichte) und Paulus. ἐξ ὁδοῦ sonst nicht im N. T. V. 7 κοίτη nur Lucas und Paulus. V. 8 διά γε finde ich nur noch 18, 5. ἀναίδεια ἅπ. λεγ. V. 9—11 mit Matthäus so gut wie gleich. V. 12 eigenthümlicher Zusatz, auch ist ᾠὸν ἅπ. λεγ. V. 13 Lucas πνεῦμα ἅγ., wo Matthäus bloß ἀγαθά. Aus wichtigen Gründen halte ich jene Lesart für die richtige, da Lucas frommen Personen mehrmals den heiligen Geist, als die größte Wohlthat, zuzuschreiben pflegt. Man vgl. besonders die beiden ersten Kapitel. [1])

V. 3 ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ panem necessitatis nostrae. V. 5 statt ἄρτους ܓܪ̈ܝܨܢ placentas. V. 7 der Anfang: ܘܗܘ ܪ̈ܚܡܗ et ille amicus eius. V. 8 fehlt nicht ἀναστάς, wie Reusch anmerkt, sondern das ܢܩܘܡ steht weiter unten. διά γε τὴν ἀναίδ. αὐτοῦ ܡܛܠ ܚܨܝܦܘܬܗ propter sollicitationem. V. 11 hinter ἰχθῦν noch einmal wiederholt ܠܡܐ ܚܘܝܐ.

Auf eine wirklich musterhafte Art hat Morus in seinem Kommentar diesen Abschnitt beleuchtet, dem ich im Ganzen meine Zustimmung gebe, und auf den ich hiermit verwiesen haben will. Besonders ist, S. 238, eine wichtige Folgerung enthalten, wo es heißt, man bemerke also aus den Zeugnissen der Kirchenväter, aus welchen unwiderruflich erhelle, daß das Unser Vater bei Lucas bloß fünf Bitten enthalte, zur Zeit, als Letzterer schrieb, sey jenes Gebet noch nicht auf eine stehende Weise in dem Gedächtniß der Christen fixirt gewesen, mithin auch nicht täglich von ihnen recitirt

1) Hier ist Bolten in der Anmerkung zu der Stelle zu berichtigen, der glaubt, es möge anfangs bloß ἀγαθόν gestanden haben. Richtiger urtheilt Künöl, welcher die Varianten aus Matthäus herleitet.

worden. Ich füge zu diesem hinzu, daß so etwas eine ganz natürliche Erscheinung sey, indem es sich mit dem lebendigen Glauben und der so thätigen Liebe der ältesten Christen unmöglich vertrug, eine solche Gebetsformel anzunehmen, welche bei der spätern Gestaltung des öffentlichen Gottesdienstes durchaus nicht entbehrt werden konnte. Auf diese Art die Sache vorgestellt, haben beide recht, diejenigen, welche die Meinung aufstellen, daß jenes Gebet nicht grade immer wörtlich von einem wahren Christen recitirt werden müsse; aber auch diejenigen, welche ernstlich darauf dringen, daß es bei keiner öffentlich kirchlichen Handlung in den Hintergrund treten, oder gar einer durchwässerten Umschreibung weichen möge.

Merkwürdig ist noch, daß Jesus in einem gewissen Sinne selbst eine treffliche Auslegung dieses Gebets gegeben hat. Aus dem, was bei Matthäus und Lucas unmittelbar nach demselben folgt, sehen wir nämlich, wie er an einem Beispiele, von sündhaften Menschen hergenommen, zeigen wollte, daß wenn schon hier auf Erden einer in der Noth mit wenig Worten den Eingang für seine Bitte finde, dann bei Gott noch weit leichter, auch ohne ein langes Gebet, welches nach Matthäus verworfen wird, und ohne ängstlich eine Formel zu suchen, worauf Luc. 11, 1 aufmerksam macht, eine gnädige Erhörung erwartet werden dürfe; ja noch mehr, wenn schon unvollkommene Menschen uns durch zweckmäßige Erdengüter nützen, dann will Gott uns Segnungen aus der unsichtbaren Welt zufließen lassen. Vgl. Matth. 6, 14. 15 und 7, 7—11. Luc. 11, 5—13.

Einseitige Ansichten von diesem Gebete widerlegt am besten Rösselt, in den Exercitt. sacr. p. 2 ff.

§. 30.

Die Heilung eines Besessenen, mit ihren verschiedenen Wirkungen.

Kap. 11, 14—18.

Zuletzt war von dem heiligen Geist und seinem erleuchtenden und beseligenden Einfluß auf die Gemüther der Menschen die Rede gewesen. Jetzt folgt, wie ja so oft das Licht durch die Finsterniß

unterdrückt wird, der förmliche Contrast, indem wir im vor uns liegenden Abschnitt den Satan in seinem, der Christenheit so feindseligen, Reiche unmittelbar (die Teufelsbesitzung) und mittelbar (die schändlichen Reden böser Menschen, die gegen ihre eigene Ueberzeugung sprechen) geschäftig sehen. Diese Erzählung steht hier ganz an ihrem Platz, denn wer sie recht betrachtet, der muß sich auch immer mehr gereizt fühlen, das Gebet zu ergreifen, den Beistand des heiligen Geistes sich als das höchste Gut zu wünschen.

V. 14 *καὶ ἦν ἐκβάλλων* schreibt man sonst weiter nicht im N. T. Die Stelle ist auch in so fern bemerkenswerth, als sie zeigt, wie Lucas, was gleich aus dem Folgenden, und dann auch aus Matthäus erhellet, bloß deshalb den Dämon einen stummen nennet, weil der Besessene seiner Sprache beraubt worden war. Matthäus läßt ihn blind und stumm zugleich seyn. Den 16. V. der grade nichts, nur bei Lucas Vorkommendes, enthält, ist doch in dieser Pericope sein Eigenthum. Nach unserm Dafürhalten steht er hier allerdings sehr passend, da nichts gewöhnlicher ist, als daß boshafte Verleumdung, und eine ans Widersinnige angränzende Forderung, paarweise mit einander gehen. V. 17 *διανοήμ. ἅπ. λεγ.* V. 20 *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* nur hier, vgl. LXX 2 Mos. 8, 19.[1] Psalm 8, 4 oder auch 3, wie grade gezählt wird. V. 21 *καθωπλ. ἅπ. λεγ.* V. 22 *νικάω*, ein Lieblingsausdruck des Johannes, nur hier und dreimal im Briefe an die Römer. *πανοπλία* nur noch Eph. 6, 11 und 13. *σκῦλον. ἅπ. λεγ.* *διαδίδωμι* Lucas mit Johannes gemein. Die Ideen sind in den Parallelen bei Matthäus und Marcus im Ganzen dieselben, aber geschmückter ist offenbar die Darstellung bei Lucas. Erst schon ein Starker, und dann ein noch Stärkerer, hiernächst das *νικάω*, wo Matthäus und Marcus an ein gewöhnliches Binden denken, dann die gewählten Ausdrücke V. 22, und endlich die schöne Gedankenfolge, erst der Sieg, dann die Eroberung, und zuletzt die Vertheilung. V. 26 läßt Lucas den allerdings matt klingenden Zusatz weg, den wir Matth. 12, 45 lesen. Eine bildliche Rede

---

1) Nicht 8, 15, wie Schleusner citirt, und wie Wahl und Bretschneider unrichtig nachgeschrieben haben. Es ist auch in anderer Hinsicht von Nutzen, wenn man sich jederzeit die Mühe nimt, eine angezogene Stelle selbst nachzuschlagen.

verliert offenbar, wenn man dem eigenen Nachdenken dessen, der sie hört, gar nichts überlassen will. V. 27. 28 Eigenthum des Lucas, der auch allein schreibt ἐπάρασα φωνήν, vgl. Apg. 2, 14. 14, 11. 22, 22. καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας. Zu diesen Worten bloß Lucas zu vergleichen, 23, 29. V. 28 μενοῦνγε nur der unsrige und Paulus.

V. 15 steht im Syrischen ܒܥܠܙܒܘܒ dominus muscae. V. 17 ܘܒܝܬܐ ܕܥܠ ܩܢܘܡܗ ܡܬܦܠܓ ܢܦܠ et domus contra se ipsam divisa cadit. V. 22 πανοπλία durch ܟܠܗ ܙܝܢܐ. V. 23 σκορπίζει, ܡܒܕܪܘ ܡܒܕܪ. V. 24 ܐܙܠ ܡܬܟܪܟ ܒܐܬܪܘܬܐ ܕܡܝܐ ܠܝܬ ܒܗܘܢ abiens peragrat loca, in quibus aquae non sunt. V. 27 ἐγένετο und 28 μενοῦνγε nicht ausgedrückt.

Ob Beelzebul, oder Beelzebub, als richtige Benennung angenommen wird, ist im Grunde einerlei; denn die Hauptsache, worauf es hier ankommt, erklärt Christus selbst, Matth. 10, 25. Man kann auch zur Erläuterung Joh. 8, 48 anführen. Die Schmähung, welche man so oft über den Erlöser ausgießt, daß er die Reinheit der vaterländischen Religion zu untergraben und der Ehre des einigen wahren Gottes zu nahe zu treten suche, wird diesmal in eine ganz boshafte Verleumdung verwandelt.

Verdient Jesus irgendwo Bewunderung, dann gewiß am meisten in dem vorliegenden Fall, wo er sich himmelweit von denen unterscheidet, die als Menschen ihre gekränkte Ehre mit Nachdruck vertheidigen zu müssen glauben, und die sich dann, selbst bei dem besten Herzen, nur zu leicht von einer gewissen Hitze fortreißen lassen. Mit einer Ruhe ohne gleichen weiß der Erlöser den Lästerungen seiner Feinde nachzugehen, und sie zuletzt dahin zu führen, daß sie die Abgeschmacktheit ihres Vorgebens so zu sagen mit Händen greifen müssen, indem er ihnen darthut, wie schon der innere Begriff eines Satans ihrem albernen Vorgeben widerspreche, auch die geschichtliche Erscheinung ihrer eigenen Exorcisten die Grundlosigkeit ihrer Behauptungen aufdecke. Ja, die Weisheit des Herrn tritt in einem so herrlichen Umfang hervor, daß es ihr möglich wird, sogar an irrige Volks-

vorstellungen (V. 24—26) die erhabensten Belehrungen zu knüpfen.

Wenn nun gleich unter solchen Umständen sein reines Herz und das Bewußtsein seiner seligen Verbindung mit Gott ihm den reichsten Trost gewährten, so sollte sich doch auch noch eine Menschenstimme (V. 27) zu seiner Vertheidigung hören lassen; ein wirklich rührendes Zeugniß für seine Unschuld ablegen. Dieses Zeugniß kommt auch hier aus dem Munde einer weiblichen Person, welches Geschlecht grade durch Lucas so geehrt worden ist. Ohne einer so edeln Seele grade zu widersprechen, hält es der Erlöser dennoch für heilige Pflicht, mit wenig Worten den Hauptzweck anzudeuten, worauf zuletzt alles ankomme, V. 28.

Die ganze Größe Jesu erkennt hier nur der, der es nicht unbeachtet läßt, wie Jesus von solchen Mitteln keinen Gebrauch macht, die er doch sehr leicht ergreifen, und wo er z. B. die Lästerungen seiner Feinde gleich durch eine einzige Berufung auf seine göttliche Auctorität niederschlagen konnte. Wie geschäftig sind dagegen Menschen, alles, was nur da ist, zu ihrer Vertheidigung zusammenzurufen, ihre Rechtfertigung von dem ersten Augenblick, nicht aber geduldig von der Zeit zu erwarten!

§. 31.

Fortsetzung. Jesus weist den zweiten Vorwurf zurück, daß man an ihn nicht glauben könne, weil er kein Zeichen am Himmel zu thun vermöge.

Kap. 11, 29—36.

Dieser Abschnitt gehört mit dem vorhergehenden zusammen, was durch die Erzählung des Lucas weit mehr, als durch die des Matthäus zur Anschaulichkeit erhoben wird, was wir auch bereits dadurch andeuteten, daß wir zeigten, wie häufig neben der unverschämtesten Verleumdung die frechste Anforderung auftrete. Nicht zu Gunsten des Matthäus erlauben wir uns diese kleine Trennung, sondern mehr, um dem Ideengang des Erlösers selbst

recht getreu zu bleiben, der beide Vorwürfe in einer solchen Vollständigkeit beleuchtete, daß jeder als für sich bestehend behandelt werden kann.

V. 29 *ἐπαϑροίζομαι ἅπ. λεγ.* Die Einleitung, die hiermit gegeben wird, mag auch die so eben erwähnte Trennung rechtfertigen. Ist alles unterwegs vorgefallen, dann erklärt es sich sehr leicht, wie jeden Augenblick die Anzahl wachsen, und wie dann auch Christus bei der Vertheidigung gegen den zweiten Vorwurf zu einer größern Menge, als kurz vorher, sprechen konnte. Es fehlen hier die eigenthümlichen Wendungen mehr, als in einem andern Abschnitt, indem Lucas das, was er giebt, mit Matthäus gemein hat, V. 33 sich selbst, vgl. 8, 16 ziemlich wörtlich und nur mit unbedeutenden Abweichungen, z. B. *φέγγος* statt *φῶς*, welches letztere sogar mehrere Handschriften haben, wiederholt, V. 34 an Matth. 6, 22. 23 erinnert, also bloß 35 und 36 etwas lebendiger, als Matthäus wird. *σκοπέω* V. 35 Lucas sonst nirgends, aber mehrmals bei Paulus.

V. 29 die Anfangsworte ܘܟܕ ܡܬܟܢܫܝܢ ܗܘܘ ܟܢܫܐ dann etwas anders construirt: ܫܪܒܬܐ ܗܕܐ ܒܝܫܬܐ ܐܬܐ ܒܥܝܐ. d i e s e s a r g e G e s c h l e c h t b e g e h r t e i n Z e i c h e n. V. 35 *σκόπει οὖν*, ܐܙܕܗܪ ܗܟܝܠ cave igitur. V. 36 das Substantivum *ἀστραπῇ* durch ܒܙܠܩܗ ardendo.

Wir machten auf die Uebereinstimmung zwischen Matthäus und dem unsrigen aufmerksam, die zuweilen so auffallend ist, während sie doch in andern Abschnitten so sehr vermißt wird. Man gebe einmal auf unsern Abschnitt genau Acht, und es springt sogleich in die Augen, wie alles, was aus der Geschichte beigebracht wird, auffallend übereinstimmt, dagegen mit der allegorischen Rede Christi sofort einige Abweichungen beginnen, mögen sie nun ihre Stellung, oder auch nur einzelne Ausdrücke betreffen. Hierinn finde ich einen auffallenden Beweis für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, indem der Hebräer sich von Kindheit an gewöhnte, alles, was in historischer Hinsicht seinem Volke angehörte, dem Gedächtniß tief einzuprägen, während das, wodurch neue Töne angegeben wurden, nicht von jedem Ohr

gleichmäßig, sondern von einem Johannes leichter, als von einem Matthäus u. s. w. aufgefaßt werden konnte.

Doch auch in der Hinweisung auf Jonas hat Matth. 12, 40 einen Zusatz, den wir bei Lucas nicht lesen, und es entsteht daher die Frage, wie Christus wohl gesprochen haben möge. Ich gebe hier Lucas den Vorzug, nicht aus bloßer Vorliebe, auch nicht um dogmatischer Gründe willen, die hier gar nicht ins Spiel kommen dürfen; sondern einzig, weil mich die Sache dazu auffordert.

Die Geschichte des Jonas ist eben so, wie die Geschichte Christi, ein Ganzes, und man muß daher, wenn von beider göttlichen Legitimation die Rede ist, dort an die wunderbare Erhaltung, hier an den dreitägigen Aufenthalt Christi im Grabe denken, der für ihn nicht schädlich, sondern vielmehr die Vorbereitung zu seiner Auferstehung wurde. Allein in unserer Stelle kommt es hierauf zunächst nicht an, sondern einzig auf die Wirkungen an den Herzen der Sünder, welche einst mit der Bußpredigt des Jonas, und jetzt mit der Verkündigung des Evangeliums verbunden waren. Aus V. 31. 32 sieht man am deutlichsten, wie es Christus meinte, wenn er den Propheten Jonas für ein hinreichendes Zeichen erklärte. Auch die darauf folgenden Verse geben es hinlänglich zu erkennen, wie der Erlöser denen alle Empfänglichkeit für weitere Belehrungen abspreche, welche absichtlich nicht sehen wollen, sondern den natürlichen Sinn für das, was Gott haben will, gewaltsam unterdrücken. Dem Matthäus ist es übrigens sehr zu verzeihen, daß er der Rede Christi die V. 40 befindliche Ausdehnung gegeben hat, da die Sache an sich nicht mit der Wahrheit streitet, er aber überhaupt die Gewohnheit liebt, alttestamentliche Geschichten mehr als buchstäblich erfüllt in neutestamentlichen Erscheinungen nachzuweisen, als auf den innern geistigen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen hinzudeuten.

Auf diese Art kommt man ohne Zwang zum Ziele, ohne daß man nöthig hat, was auch Schleiermacher mit Recht verwirft, V. 40 ein späteres Glossem anzunehmen.

§. 32.

Jesus sieht sich genöthigt, eine heftige antipharisäische Rede zu halten.

Kap. 11, 37—54.

Jemehr sich Jesus dem Ziele seines irdischen Lebens naht, desto mehr ist es auch sein Bestreben, die Zahl seiner Wunder, die keine andere Bestimmung hatten, als den Glauben zu wecken, zu beleben und zu bevestigen, zu vermindern, und nun in längern Reden die ganze Schlauheit seiner Feinde aufzudecken; dann wieder dem Herzen seiner Freunde, die von außen Gelegenheit genug gefunden hatten, in ihm einen göttlichen Gesandten zu erkennen, durch mehrfache Belehrungen die möglichste innere Vollendung und Vestigkeit zu geben. Dieser Plan Jesu läßt sich in allen vier Evangelien gleichmäßig nachweisen, wie er denn auch der Natur der Sache ganz angemessen erscheint. Johannes erzählt gleich von vorneherein längere Reden, was sich wieder erklärt, wenn wir nicht vergessen, wie er Jesum mehr in Judäa und in Jerusalem, als mit den drei ersten Evangelisten in Galiläa, beobachtet, also ihn größtentheils in einem ganz andern Kreise von Menschen geschildert hat. Leicht läßt sich übrigens unser Abschnitt an das Vorhergehende anknüpfen.

V. 37 *ἀριστήσῃ* nur noch Joh. 21, 12. 15. LXX 1 Mos. 43, 25. V. 39 *νῦν ὑμεῖς* nur Lucas, vgl. Apg. 2, 33. 7, 52. V. 40 *ἄφρονες* im Vocativ nur Lucas mit Paulus gemein, sonst noch 1 Petr. 2, 15. V. 42 *πήγανον ἅπ. λεγ.* *παρέρχομαι* in diesem Sinne nur der unsrige, vgl. 15, 29. V. 44 *μνημεῖα*, wo Matthäus *τάφος*, welches letztere Wort Lucas gar nicht kennt. *ἄδηλος*, außerdem noch 1 Kor. 14, 8. Die Worte *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί* läßt Griesbach aus guten Gründen weg. Grade bei Matthäus Kap. 23 sind sie charakteristisch hinter dem *οὐαὶ ὑμῖν*, aber nirgends bei Lucas. V. 46 *προςψαύετε ἅπ. λεγ.* V. 48 *συνευδοκεῖτε* nur mit Paulus gemein. Treffliche Parallele Röm. 1, 32. V. 49 eine *σοφία τ. θεοῦ* kennt neben Lucas ebenfalls nur Paulus, desgleichen *ἐκδιώκω*. Auch das Wort *ἀποστόλους* steht hier merkwürdig. In jedem der drei übrigen Evangelien kommt es nur einmal vor. Bei Marcus und Matthäus,

wo es gar nicht übergangen werden konnte; bei Johannes aber, 13, 16, kann es mehr als ein Wortspiel angesehen werden. Vielleicht schwebte dem Verfasser das vor der Seele, was er nachmals selbst, Apg. 12, 1. 2, erzählt hat. V. 51 *οἶκος*, absol. für *οἶκ. τοῦ θεοῦ* nur hier LXX 2 Chron. 35, 5. V. 52 *γνώσεως* hat Lucas nur hier und 1, 77, jedesmal mit einem Substantivum verbunden. Wegen *ἤρατε*, in der Bedeutung von gestare, vgl. LXX 1 Mos. 44, 1. V. 53 *ἀποστομ. ἅπ. λεγ.* V. 54 *ἐνεδρεύοντες* nur noch Apg. 23, 21. LXX 1 Sam. 15, 5. *θηρεύω*, *ἅπ. λεγ.* LXX Psalm 59, 3.

V. 40 ܒܨܝܪܝ ܪ̈ܥܝܢܐ carentes mente. V. 41 ܒܪܡ ܡܢ ܡܕܡ ܕܐܝܬ. V. 44 *ἄδηλα* ܕܠܐ ܡܬܝܕܥܝܢ quae non innotescunt. V. 49 mit Auslassung des *τοῦ θεοῦ*. Vor *ἀποστελῶ* ܕܗܘ ܐܠܗܐ. *ἀποκτ. καὶ ἐκδιώξ.* in umgekehrter Ordnung, was auch der Sache recht angemessen ist. V. 50 *ἀπὸ καταβ. κόσμου* ܡܢ ܕܐܬܒܪܝ ܥܠܡܐ, ex quo creatus est mundus. V. 51 ܒܝܢܝ ܗܝܟܠܐ ܠܡܕܒܚܐ. V. 53 ܡܬܐܠܨܘ ܠܗܘܢ. ܘܡܬܚܡܬܝܢ ܗܘܘ ܘܡܨܛܝܕܝܢ ܡܠܘܗܝ aegre ferre sibi (scil. coeperunt) et corripiebantur furore et aucupabantur verba eius. V. 54 *ἐνεδρεύοντες αὐτόν* ܘܟܡܢܝܢ ܠܗ ܒܣܘܓܐܐ et insidiabantur illi in multis. Die Worte *περὶ πλειόνων αὐτόν* ܕܢܫܟܚܘܢ ܢܐܟܠܘܢ ܩܪ̈ܨܘܗܝ ut eum possint calumniari.

Auch diesmal muß es uns angenehm seyn, zu bemerken, wie grade Lucas die eigentliche Veranlassung zu dieser antipharisäischen Rede Christi hervorhebt, was Matthäus gänzlich unterlassen hat, ob dieser gleich in der Darstellung weitläuftiger und wirklich auch etwas breit geworden ist, indem er schon Kap. 15, 1—20 viel Aehnliches geliefert hatte.

Die Auffassung des 40. Verses hat einige Schwierigkeiten, wie denn auch Luther eine von dem Grundtext ganz abweichende Uebersetzung geliefert hat. Man beachte vor allen Dingen die Gewohnheit des göttlichen Erlösers, im Streite mit seinen Wider-

sachern sich solcher Ausdrücke zu bedienen, die ihrer Natur nach vieldeutig, und zur Erreichung dieses Zwecks in den kürzesten Satz zusammengedrängt sind. Eben so entschieden ist es auch, daß sich Jesus unter solchen Umständen sehr schnell zu einer höhern Idee erhebt, welche zwar dem Ganzen niemals fremd seyn darf, wohl aber in einem losern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden stehen kann.

Diesem gemäß fasse ich den Sinn der Stelle so: Hat nicht der Gott, dem wir die Einrichtung alles Sichtbaren verdanken, auch das Unsichtbare, das Herz u. s. w. geschaffen?

Die Pharisäer hielten ja doch zuletzt die Beobachtung einer solchen Ceremonie, wie das Händewaschen war, für eine Gottesverehrung, und hieran knüpft Jesus seine Rede, die durch ihre Dunkelheit das Nachdenken reizen, dann auch seine Feinde in ihren Urtheilen desto bedachtsamer machen soll.

Nicht minder schwierig ist die Auffassung des 41. V. τὰ ἐνόντα, eigentlich auch ἄπ. λεγ., kann wohl nicht füglich mit Morus und andern übersetzt werden, quantum fieri potest, auch möchte ich die ganze Stelle nicht (Künöl zu dieser Stelle) ironisch fassen, sondern auf meine vorigen Andeutungen zurückgehen.

Schon bei dem V. 39 erwähnten Raub und Betrug sollen wir keineswegs allein an die sichtbaren Güter denken, welche die Schüsseln der Pharisäer füllten, und welche den Armen entzogen worden waren, sondern vor allen Dingen an die Schlechtigkeit des Herzens, aus welchem jene Schandthaten, als aus dem ersten Quell, flossen. Nun fährt Christus V. 41 fort: Uebt die innere Barmherzigkeit, verschafft euch die unsichtbare Liebe des Herzens, und es wird alles die nöthige Reinheit erhalten. Nur bei dieser Auslegung steht auch der 42. V. ganz an seiner Stelle, wo den Pharisäern der Wahn benommen wird, als ob man bei einer strengen Gewissenhaftigkeit in sichtbaren Dingen, wohin auch ein nach abgeschlossenen Gesetzen eingerichtetes Allmosengeben gehört, schon sich seiner Frömmigkeit rühmen könne. Ja dieses müsse im Gegentheil als ganz werthlos erscheinen, so lange man die weit höhern Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe verletzte, mithin bloß das Leichte beobachte, das Schwere aber unerfüllt lasse.

Das wichtigste Hinderniß einer solchen innern Liebe schildert der 43. V., der es sehr treffend in dem alles zerstörenden Stolz der Menschen nachweiset, der um so verderblicher wirkt, weil er nach V. 44 eine glänzende Seite an sich hat, welche die schlechte Selbstsucht verdeckt, daß sie von den meisten gar nicht bemerkt wird. Jetzt zeigen sich (V. 45) die Wirkungen der Strafrede des Herrn an dem Gemüth eines Einzelnen, der sich zwar getroffen fühlt, aber dessenungeachtet den verderblichen Wahn vesthält, als ob ihm zu viel geschehen, also eine Umänderung seiner Gesinnungen gar nicht nöthig sey.

Christus findet hier einen neuen Anknüpfungspunct (V. 46) indem er jetzt eine von den allerschlechtesten Seiten der damaligen Schriftgelehrten aufdeckt, die dem Volke unerträgliche Lasten aufbürdeten, aber selbst nicht den allergeringsten Theil davon tragen mochten. Wie ganz anders erscheint dagegen der Erlöser, der selbst das Allerschwerste tragen und andern durch seine Liebe alles so gar leicht machen wollte; der da kam, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um andern zu dienen und sein Leben für sie dahin zu geben.

V. 47. 48 faßt man am richtigsten so: Ihr seyd um so nichtswürdiger, da ihr durch Ausschmückung der Prophetengräber einen größern Schein von Frömmigkeit, als eure Vorfahren besaßen, welche jene Propheten gradezu tödteten, an den Tag legen wollt, aber im Grunde um nichts besser, sondern lebendige Zeugen für die Schlechtigkeit eurer Vorfahren. Nimt man diesen Sinn an, so hat man zugleich eine Steigerung in der Rede, indem die Schlechtigkeit der Pharisäer, als in einem noch höhern Grad von Heuchelei befangen, dargestellt wird. Da ich indeß schon bemerkte, wie dergleichen Aussprüche Christi absichtlich etwas zweideutig gefaßt worden sind, so mag man sich auch noch eine andere Erklärung als involvirt denken, wo Jesus etwa so viel sagen wollte: Eure Vorfahren haben die Propheten ihrer Zeit getödtet, und ihr baut für die jetzt lebenden Propheten Gräber, d. h. ihr seyd darauf bedacht, ihren Untergang herbeizuführen.

Der Anfang von V. 49, wo Lucas von Matthäus abweicht, scheint auf einen alten Ausspruch hinzudeuten, den wir aber im A. T. nirgends finden. Da nun hier eine Formel gebraucht wird,

mit welcher man sonst nirgends das A. T. citirt, so ist es gar nicht nöthig, an die Berücksichtigung einer ältern Weißagung und mit Morus an ein verlorengegangenes prophetisches Buch zu denken. Die folgende Schilderung ist sehr ergreifend, indem die Sünden vom Anfang an (das Blut Abels) dem lebenden Geschlechte vorgehalten und angerechnet werden, bis sich zuletzt der Strom der Rede in die unsichtbare Welt ergießt (V. 52) und zwar mit dem Wehe, daß jene Scheinheiligen nicht bloß selbst des Himmels verlustig gehen, sondern auch noch die schwere Sünde auf sich laden würden, andern den Eingang in das Reich der ewigen Liebe verschlossen zu haben.

Jetzt erstrecken sich die Wirkungen der Rede Christi auf alle, welche, weit davon entfernt, widersprechen zu wollen, was ihnen rein unmöglich war, ihr aufgeregtes Gewissen nur dadurch beschwichtigen, daß sie zu neuen Ränken ihre Zuflucht nehmen. V. 53. 54. Ich möchte noch sagen, ihre Gemüthsverwirrung verdiente es, mit seltenern Ausdrücken und auf eine so eigene Weise von dem Schriftsteller bezeichnet zu werden.

Den innern Gehalt der Rede haben wir durch diese Andeutungen hinlänglich entwickelt; wer aber noch mehr zu lesen wünscht, den wollen wir auch hier auf Krummacher verweisen. [1])

Des Inhalts wegen kann Matth. 23 in mehrfacher Hinsicht als Parallele hiehergezogen werden, aber sonst läßt sich auch annehmen, daß beide Reden zu einer ganz verschiedenen Zeit von Christo gehalten worden sind. Die Natur der Sache begünstigte auf jeden Fall die Wiederholung.

Wer ist nun unter jenem Zacharias zu verstehen, der von Matthäus ein Sohn des Barachias genannt wird? Offenbar kein anderer, als der, welcher 2 Chron. 24, 20 ff. erwähnt wird. Daraus, daß Lucas jenen Zusatz des Matthäus wegläßt, scheint sein Bestreben hervorzugehen, die Dunkelheit der Erzählung wenigstens um Einiges aufzuhellen, oder doch dem Leser eine

1) Ueber den Geist und die Form der evangel. Geschichte S. 168—181, dann wieder 242—257, wo man die antipharisäischen Reden Christi sehr vollständig beleuchtet findet.

größere Freiheit im Urtheilen zu verstatten. Wie leicht Matthäus im Citiren einen Gedächtnißfehler begehen konnte, wird auch hier, unbeschadet seiner sonstigen Glaubwürdigkeit, angenommen werden können. [2])

§. 33.

Jesus schildert die Eigenschaften des wahren Glaubens, und macht auf die Kämpfe aufmerksam, die dieser zu bestehen hat.

Kap. 12.

Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden springt in die Augen, er wird auch durch die Natur der Sache und durch Beispiele aus der Geschichte hinlänglich gerechtfertigt. Kaum ist die antipharisäische Rede vollendet, so drängen sich Tausende von neuem um den, der bloß diejenigen Schändlichkeiten heuchlerischer Menschen aufgedeckt hatte, die von jedem unverdorbenen Herzen längst im Stillen aufgedeckt worden waren. Da kann man aber die Zustimmung nicht zurückhalten, wo man das laut aussprechen hört, wofür man die Entscheidung in seiner eigenen Seele gewonnen hat. Jesu Blick richtet sich aber auch immer auf die Zukunft hin, und so macht er hier, nachdem er die Greuelthaten der Pharisäer in der Vergangenheit und in der Gegenwart geschildert, auf das Verderben aufmerksam, welches sie auch in Zukunft anzurichten sich bemühen würden. V. 4 ff. lesen wir daher gleichsam den Kommentar zu 11, 49 und so wird sich überall in diesem Kapitel ein passender Zusammenhang darbieten.

V. 2 συγκεκαλ. ἅπ. λεγ. V. 4 λέγω δὲ ὑμ. τοῖς φίλοις μ. ein Zusatz, welcher ganz dem Lucas angemessen ist, so auch V. 5 ὑποδείξω ὑμῖν, vgl. 6, 47. Apg. 9, 16. 20, 35, desgleichen die Abweichungen in den folgenden Versen von Matthäus z. B. ἐγὼ κ. τ. ϑ. τῶν ἀγγελ. τ. ϑ. V. 11 ἀπολογ. nur Lucas und

---

2) Vgl. die gründliche Abhandlung: Ueber Zacharias, Barachias Sohn, Matth. 23, 35, von Theile, in Winers Journ. 1824. B. 2. S. 401—417, wo die ganze Untersuchung sehr erschöpfend geführt worden ist.

Paulus. V. 13 *μερίσασθαι*, bei Lucas weiter nicht, aber sonst im N. T. V. 14 *τίς με κατέστησε*, vgl. Apg. 7, 27. 35. LXX 2 Mos. 2, 14. *μεριστὴ ἅπ. λεγ.*, so auch *εὐφόρ.* V. 16. Eine solche Häufung von Imperativen, wie V. 19 findet man weiter nicht im N. T. Treffend wird hierdurch zugleich das Bild jenes Irdischgesinnten vollendet. *εὐφρ.* sonst von keinem Evangelisten gebraucht, hat Lucas am häufigsten im N. T. V. 24 *κόραξ. ἅπ. λεγ.* Vielleicht rührt diese specielle Anführung (Matthäus *τὰ πετεινά*) aus Vorliebe für alttestamentliche Stellen her, vgl. 1 Mos. 8, 7. 1 Kön. 17, 4. 6. V. 29 *μετεωρίζ. ἅπ. λεγ.* V. 30 *ἔθνη τ. κόσμου* weiter nicht gebräuchlich, etwas Aehnliches Apg. 8, 9. *ἔθνος τ. σαμαρ.* V. 32 enthält einen Zusatz, mit welchem Lucas auf seine Leser angespielt zu haben scheint, welche wirklich einer kleinen Heerde glichen. V. 33 *παλαιόω*, nur noch zweimal im Brief an die Hebräer. *ἀνέκλειπτος ἅπ. λεγ.* V. 35 *ἔστωσαν*, diesen Plural und V. 36 *ἀναλύω* nur mit Paulus gemein. Die V. 42 erwähnte Unterbrechung von Seiten des Petrus gehört unserm Lucas an. V. 42 *σιτομέτρ. ἅπ. λεγ.* Offenbar, um die Sache feiner auszudrücken, als Matthäus gethan (*τὴν τροφήν*), was auch V. 45 bei den *παῖδας καὶ παιδίσκας* seine Anwendung findet, wo Matthäus allgemeiner *συνδούλους* setzt, *μεθύσκ.* bloß noch Paulus. V. 51 *διαμερισμόν ἅπ. λεγ.* V. 54 *ὄμβρος* desgleichen LXX 5 Mos. 32, 2. V. 57 schaltet der unsrige ein, theils um das Vorhergehende möglichst vollständig anwenden zu lehren, theils um das gleich Folgende besser einzuleiten. V. 58 *ἐργασία* nur noch Paulus. *ἀπαλλάσσω* nur noch Hebr. 2, 15 und einmal in der Apostelgeschichte. *κατασύρω*, *ἅπ. λεγ.* *πράκτωρ* eben so. *λεπτόν*, welches nur noch Marc. 12, 42 steht, ist gewählter als *κοδράντην* bei Matthäus.

V. 3 *ἀνθ' ὧν ὅσα* ܟܠ ܡܐ ܕ. *ἐλαλήσατε* ܪܛܢܬܘܢ mussitastis. V. 5 *φοβήθητε τόν* mit Uebergehung des Zeitworts bloß ܡܢ ܗܘ ܕܡܢ. V. 7 *αἱ τρίχες* ܡܢܝܢܐ ܕܣܥܪܐ capilli caesariei. V. 11 ܩܕܡ ܪܫܢܐ ܘܫܠܝܛܢܐ coram principibus et potentibus. *ἢ τί ἀπολογήσησθε* ܬܦܩܘܢ ܪܘܚܐ, proferatis spiritum. V. 15 abgekürzt ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܟܠܗ ܡܫܬܘܢܘܬܐ,

cavete ab omni avaritia. V. 18 *καὶ μείζονας οἰκοδομήσω*, ܘܐܒܢܐ ܐܘܣܦ ܐܢܘܢ et aedificans amplificabo illa. V. 29 *καὶ μὴ μετεωρίζεσθε*, ܠܐ ܢܗܘܐ ܪܥܝܢܟܘܢ ܒܗܠܝܢ nec immoretur mens vestra in illis. V. 33 *ἐλεημοσύνην*, ܙܕܩܬܐ. V. 38 *φυλακῇ* zum zweitenmal nicht ausgedrückt. V. 39 für *ὥρᾳ*, ܡܛܪܬܐ vigilia. V. 42 *οἰκονόμος*, ܪܒ ܒܝܬܐ. V. 45 hinter *παιδίσκας*, ܕܡܪܗ und dann wiederholt, ܘܢܫܪܐ coeperitque. V. 46 ܘܢܦܠܓܝܘܗܝ et dividet eum, er wird ihn separiren und der gleich namhaft gemachten Gesellschaft überweisen. Das griechische Wort erinnert an eine grausame Todesstrafe, und hier wenigstens an eine starke körperliche Züchtigung. V. 47 *μηδὲ ποιήσας* fällt weg, dann *δαρήσεται πολλάς*, ܢܓܠܕ ܦܓܥܬܐ devorabit multa, eben so im folgenden Vers, nur daß das Substantivum ܡܚܘܬܐ dabei steht. V. 49. 50 werden nicht frageweise ausgedrückt, sondern: und ich wünsche, daß es schon angezündet wäre u. s. w. V. 51 wird *δοῦναι*, wie *βαλεῖν* V. 49 durch ܕܐܪܡܐ ausgedrückt. V. 56 *δοκιμάζειν* durch ܕܬܦܪܫܘܢ discernere. V. 57 ܟܐܢܘܬܐ veritatem für *δίκαιον*. V. 58 *μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου* ܥܡ ܒܥܠ ܕܝܢܟ cum domino litis tuae. ܥܕ ܒܐܘܪܚܐ ܐܝܬ ܗܒ ܐܬ ܦܘܪܥܢܐ dum in via es da mercedem. Dem 59. V. geht die Betheurung voran ܘܐܡܝܢ, zuletzt ܫܡܘܢܐ ܐܚܪܝܐ octavum ultimum.

Um die Erklärung dieses ganzen Kapitels richtig zu leiten, muß man von dem V. 41 Beigebrachten ausgehen. Denkt gleich Petrus nur an das nächste Gleichniß, so werden wir doch durch dieses immer wieder noch weiter zurückgewiesen. Was wir nämlich von V. 16 an lesen, gründet sich auf V. 13—15. Liest man aber V. 1 mit gehörigem Nachdenken, so ist man nicht bloß berechtigt, überhaupt eine längere Rede Christi zu Nutz und Frommen einer größern Versammlung, sondern auch grade eine solche zu erwarten, in welcher die ersten Bedingungen und die ersten

Pflichten eines wahren Christen mit scharfen Bestimmungen aus-
einandergesetzt werden. Hieraus erklärt es sich gleich, warum
grade hier Stellen aus der Bergpredigt bei Matthäus und aus
solchen Abschnitten seines Evangeliums vorkommen, welche eine
Instruction für die Apostel enthalten. Auch nach meinem Dafür-
halten steht dies Alles bei Lucas in einem bessern Zusammen-
hange, als bei Matthäus, welcher nicht auf Zeit und Ort, wo
Christus dergleichen sprach, sondern nur auf das Materielle der
Lehre, besonders auch auf die Absicht, die dadurch erreicht wer-
den sollte, Rücksicht genommen hat. Auf diese Weise ist nicht nur
die beste und völlig hinreichende Harmonie zwischen beiden Evange-
listen möglich, sondern man hat auch nicht nöthig, zu der Annahme
seine Zuflucht zu nehmen, als sey Alles von dem Kleinsten bis zum
Größten zweimal von dem Erlöser gesprochen worden. Bloß
diese Modification schien mir noch erforderlich, um nun gleich den
Leser auf Schleiermachers Auffassung dieses ganzen Kapitels
zu verweisen. Letzterm scheinen der 32. V. und dann wieder der
39. gar nicht recht in den Zusammenhang zu gehören, und über
den 58. und 59. habe ich keine Aeußerung gefunden. Auch hier
erlaube ich mir einige Gegenbemerkungen, indem ich nicht sehe,
warum nicht der 32. V. auf V. 4 zurückweisen soll, um so mehr,
da V. 33 u. s. w. eine recht passende Erläuterung von V. 6 — 12
abgeben. Je mehr der Mensch den Verlust der irdischen Güter
(V. 33) verschmerzen, einen Schatz im Himmel sammeln, das
Licht seines Glaubens hell erhalten lernt, und sich der geistlichen
Wachsamkeit befleißigt, desto weniger werden ihn Sorgen be-
schleichen, noch weniger aber Stunden der Verleugnung und des
Abfalls eintreten können. Den 39. V. betrachte ich aber als eine
Sentenz, die weniger in den eigentlichen Zusammenhang gehört,
sondern die Christus, seiner sonstigen Gewohnheit gemäß, ein-
streut, theils um das Nachdenken zu schärfen, theils um einen
größern Eindruck auf die Gemüther durch ein sinnliches Beispiel
vorzubereiten. Aber auch die beiden letzten Verse, 58. 59 stehen
gar nicht übel an ihrer Stelle. Bemerkt man nämlich, wie der
Erlöser V. 42 dem Petrus gar nicht directe antwortet, sondern
gleich wieder da anknüpft, wo er so eben den Faden fallen gelassen
hatte, so müssen auch die erwähnten Verse in einem Zusammen-
hang mit dem stehen, was wir V. 1 — 40 lesen. Richtig hat

diesen auch Morus angedeutet, dem ich hier beistimme, und der besonders an die feindseligen Verfolgungen der ersten Zeit denkt, vgl. V. 11. V. 49—53 ob er gleich sonst den Gesichtspunct des Ganzen in dieser Rede Christi, was öfters von ihm geschieht, in etwas zu enge Gränzen zu ziehen und einseitig nur dem, was nach der christlichen Geschichte wirklich geschehen ist, zu folgen scheint. [1])

Zur richtigen Erklärung von V. 1—12 ist durchaus nöthig, daß man immer auf dreierlei, einmal auf die Pharisäer, die sehr mächtige Heuchler waren, dann auf die Apostel, die bei Anhörung der ersten antipharisäischen Rede Jesu besonders schüchtern geworden seyn mochten, und endlich auf alle wahre Christen, die zu allen Zeiten ähnliche Erfahrungen zu machen haben, zurückgehe.

V. 10 nöthigt uns zu einer besondern Darlegung dessen, was wir unter der sogenannten Sünde wider den heiligen Geist verstehen. Suchen wir das Allgemeine darinn auf, so muß sie schlechterdings zu allen Zeiten begangen werden können. Diese Streitfrage wäre nie entstanden, wenn man bedacht hätte, daß eine Sünde, die nur einer Zeit angehört, von etwas Aeußerlichem abhängig, mithin minder so übertrieben groß, noch auch so gänzlich ohne Entschuldigung ist. Wie leicht konnten nicht jene Zeitgenossen Jesu, welche seine Wunder für ein Werk des Teufels erklärten, grade dadurch auf eine solche Meinung geführt werden, daß sie den Glauben an Bündnisse der Art damals ziemlich häufig vorfanden. Tiefer müssen wir also in die Sache eindringen, und die Behauptung an die Spitze stellen, daß hier von einer Sünde geredet werde, welche von allen Menschen, also auch zu allen Zeiten, begangen werden könne. [2]) Besonders verdient es

1) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 185—191. Morus a. a. O. S. 270—302. Von V. 54—57 weist Schleiermacher den Zusammenhang trefflich nach, indem er zeigt, wie viele sich damit zu entschuldigen suchen, daß sie die Zeichen der Zeit nicht verstanden hätten. — 2) Das Weitere erspare ich, indem ich auf die gründliche Auseinandersetzung der Sache von Ammon verweise, vgl. Handbuch der christl. Sittenlehre, Leipzig 1823. 1. B. Vorrede S. XV ff. und dann S. 424 ff. Schleiermacher a. a. O. S. 186 denkt bloß an die göttliche Kraft (πνεῦμα ἅγ.), welche die Jünger begeistern und leiten sollte, faßt also auch das Ganze mehr historisch.

Beachtung, wie die gleich folgende Verheißung Christi (V. 11. 12) so deutlich auf Wirkungen des heiligen Geistes hinweist, welche zunächst unsichtbar genannt werden müssen, welche also auch in dem Vorhergehenden, wo von Lästerung dieses Geistes die Rede war, an etwas Aehnliches, nicht aber an jene Wunder denken lassen, von denen man sagte, daß Jesus sie mit Hülfe des Teufels verrichte.

Was die Unterbrechung durch den V. 13 geschilderten Menschen anbelangt, so denke ich mir den Zusammenhang so. Durch die im vorhergehenden Kapitel enthaltene antipharisäische Rede war in mehrern Gemüthern eine Rache entzündet worden, die jeden Augenblick ein Opfer suchte. Demnach finde ich, woran uns die evangelische Geschichte ohnehin so häufig erinnert, in V. 13 keine andere Forderung, als eine solche, wodurch man den unschuldigen Heiland in Versuchung führen, ihm irgend eine verfängliche Antwort ablocken wollte.

Die ganze Warnung, welche wir von V. 15 an lesen, gewinnt nur dann einen richtigen Sinn, wenn wir annehmen, Jesus sey kurz zuvor mit einem moralisch schlechten Menschen, nicht aber etwa mit einem solchen beschäftigt gewesen, wie wir ihn unter den 9, 57 ff. erwähnten Beispielen geschildert finden.

Das Gleichniß selbst bietet Stoff zu manchen interessanten Bemerkungen dar. Zuerst muß man V. 15 lieber H a b s u c h t, als mit L u t h e r G e i z, übersetzen. Zu dem Bilde des eigentlich Geizigen, der oft den Wahn nährt, als ob er noch verhungern müsse, paßt nicht wohl, was wir gleich in der letzten Hälfte des 15. V. und dann wieder V. 19 lesen. Auch selbst die V. 18 erwähnte Baulust dürfen wir bei einem solchen nicht suchen, da es bekannt genug ist, wie mancher Geizhals zu seinem eigenen Schaden sogar nicht einmal die Kosten zu einem dringend nothwendigen Bau hergeben mag.

Der allgemeine Gedanke, welcher dem Gleichniß zu Grunde liegt, ist der: bedauernswürdig erscheint der Mensch, bei welchem das Streben nach irdischen Gütern so vorherrschend wird, daß alle höhern Zwecke aus dem Auge verloren gehen. Dieser Gedanke zieht sich namentlich darum sehr fein durch das Ganze, weil das Gleichniß zeigt, wie ein solcher Mensch bei einer reichen Aernte (V. 16) den Dank vergesse, und nur die Aufspeicherung

der vergänglichen Güter (V. 17. 18) betreibe, wie er diese bloß für sich, nicht aber zum allgemeinen Besten nutze (V. 19), dabei endlich nicht von ferne her sich mit dem so natürlichen Gedanken an den Tod beschäftige (V. 20). Nichts vermögen also überflüssige Güter der Erde, wenn man sich nicht des Reichseins in Gott bewußt werde. Dieses Reichsein in Gott faßt man aber am richtigsten, wenn man sich das ganze Bild vergegenwärtigt, welches das vorliegende Kapitel von einem ächten Jünger Jesu entwirft, nicht aber bei einem einzelnen Züge desselben ängstlich stehen bleibt, woraus offenbar gezwungene Erklärungen entstehen. Vgl. Kündl Kommentar zu dieser Stelle.

V. 22—31 eine herrliche Ansprache, die uns ganz den frommen Sinn empfiehlt, mit welchem wir auf den großen Schauplatz der Natur da hinaustreten sollen, wo Gram und Kummer uns den göttlichen Frieden der Seele zu rauben drohen.

Wegen μετεωρίζεσθε V. 29 möchte ich noch sagen, daß man hier auf Lucas achten müsse, der namentlich da gern feine Ausdrücke anbringt, wo man an Schiffahrt, Baukunst, Meteore und dergleichen erinnert wird. Belege dazu liefert die Apostelgeschichte. Ohne Bedenken nehme ich Luthers Uebersetzung in Schutz: und fahret nicht hoch her. Der Sinn des Worts läßt sich durchaus nur allgemein ausdrücken, und Luthers Hochfahren paßt recht gut auch auf den Unzufriedenen, oder auf den Traurigen, der ein Recht zu haben glaubt, wider Gott zu murren, oder von irgend einer andern Seite die Wege seiner Regierung zu tadeln. Auch die oben angeführte syrische Uebersetzung sucht sich durch einen Ausdruck zu helfen, mit welchem ein allgemeiner Sinn in Verbindung steht.

V. 36 ff. enthalten gewissermaaßen Anklänge von Matth. 25, 1 ff., doch ist das Bild von der Hochzeit, und überhaupt von einem Gastmahle so beschaffen, daß es sich öfter wiederholt hat.

Die Wachsamkeit, welche in dem Folgenden geschildert wird, empfiehlt der Herr auch im 21. Kap. und darum möchte ich dieses eher mit den letzten Reden im Matth. (24. 25) in Verbindung setzen.

V. 47. 48 hat Lucas einen feinen Ausspruch aufbewahrt, der an die paulinische Darlegung erinnert, welche wir Röm. 1. 2. aufgezeichnet finden.

Das Evangelium, auf der einen Seite die Botschaft des Friedens, muß doch auch von einer andern her betrachtet, als die Mutter des Zwiespalts und der Aergernisse erscheinen, so immer wieder an die uns unerforschlichen Tiefen der Gottheit erinnern. Diesem Gedanken, welcher in seinen Folgen so reichhaltig ist, z. B. die gehässigen Einwürfe gegen die Reformation u. s. w. entkräftet, sollen wir beim Lesen von V. 49 — 53 Raum geben, und zwar so, daß wir jede bloß auf damalige Zeiten gehende Erklärung der Rede Christi für einseitig und ungnügend ausgeben.

V. 50 kann nur von der innern Traurigkeit Christi verstanden werden, indem sich aus den Evangelien nachweisen läßt, wie häufig er von dem wehmüthigen Gefühl seines Todes ergriffen wurde. Die verschiedenen Erklärungen von den letzten Versen möge man bei Kündl nachlesen, indem wir das Nöthige bereits oben angedeutet haben.

§. 34.

Jesus benutzt einige Unglücksfälle, um die Urtheile der Menschen über Gottes Strafen zu berichtigen, knüpft auch daran ein Gleichniß, um die Größe der göttlichen Langmuth anschaulich zu machen.

Kap. 13, 1 — 9.

Der Inhalt dieses Stücks bringt es so mit sich, daß wir nicht nöthig haben, es dem Vorhergehenden und Nachfolgenden auf eine künstliche Weise anzureihen. Vorgefallen ist es allerdings zu der Zeit, wo Christus jene längere Rede hielt (*ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ*), aber der Inhalt muß doch ganz von dem, was wir Kap. 12 lesen, abgesondert werden.

V. 1 *παρῆσαν* vergl. Apg. 12, 26. V. 2 *παρὰ πάντας* Hebr. 1, 9. 2, 7. Zu *πεπόνθασιν* Hebr. 2, 18. V. 3 *οὐχί, λέγω ὑμῖν* schreibt nur Lucas. V. 4 *δέκα καὶ ὀκτώ* nur dreimal in diesem Kapitel, sonst nicht weiter im N. T. Der hier befindliche Ausdruck *ὀφειλέται* nicht weiter bei Lucas. Die Galiläer V. 2 hießen *ἁμαρτωλοί*, welcher Name bei unserm Schriftsteller

am häufigsten vorkommt. V. 6 zu *ζητῶν καρπὸν ἐν τῇ κ. τ. λ.* 1 Kor. 4, 2, auch einige Stellen im Evangelium Johannis. V. 7 *ἀμπελουργός ἅπ. λεγ. καταργ.* nur einmal bei Lucas, eben so im Brief an die Hebräer, aber häufig bei Paulus. LXX Esr. 4, 21 in einer merkwürdigen Stelle, wo grade der Samariter gedacht wird, die auch in unserm Evangelium so häufig vorkommen. V. 8 *κοπρίαν* nur noch 14, 35. LXX 1 Sam. 2, 8. 2 Kön. 9, 37. V. 9 zu *εἰς τὸ μέλλον* 1 Timoth. 6, 19.

V. 1 *παρῆσαν* ܐܬܘ. V. 2 ܕܗܟܢܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ, quod sic factum sit illis. V. 3 *ἀλλ'* ܕܐܦ, quod etiam. V. 4 *ὀφειλέται* wie V. 2. V. 5 *ἀλλ'* nicht wie V. 3, sondern ܕܐܢ ܠܐ. V. 8 eingeschoben ܦܠܚܐ cultor, agricola, dagegen *ἀποκρ.* weggelassen. V. 8 *σκάψω* durch ܐܦܠܚܝܗ colam eam. V. 9 ܘܐܢ ܠܐ ܠܡܢܐ ܣܢ ܬܦܣܩܝܗ etsi non, quid viveret? abscindas.

Nebenbei will ich noch bemerken, wie unser Uebersetzer V. 3 und 5 eigentlich so construirt: Wenn ihr euch nicht alle bessert, werdet ihr auch auf diese Weise umkommen.

Dieser Abschnitt ist einer der interessanten in der evangelischen Geschichte, der es auch verdiente, unter die einzelnen neuen Pericopen der sächsischen Agende von 1812 aufgenommen zu werden. Er offenbart auf der einen Seite eine sehr herrschende und den Geist aller Liebe gradezu vernichtende Denkart der Welt, wo man außerordentliche Unglücksfälle mit einer besondern Bereitwilligkeit für eine Strafe Gottes erklärt; auf der andern zeigt er aber auch den erhabenen Standpunct, den das Evangelium einnimt, welches die Strafen Gottes keinesweges leugnet, wohl aber darauf dringt, daß wir in den Tagen des Unglücks andere mit Liebe beurtheilen, uns selbst aber nicht bloß ernstlich prüfen, sondern auch mit der größten Strenge richten sollen. Das schöne Gleichniß von dem unfruchtbaren Feigenbaum soll uns als Gegentheil von den stürmischen und voreiligen Wünschen der Menschen, die nie aufhörende Langmuth Gottes zu Gemüthe führen, mithin uns den Vater Jesu Christi, bei welchem das donnernde Strafen nicht die erste Stelle einnimt, immer bekannter machen.

Man könnte sich den Zusammenhang mit der antipharisäischen Rede noch auf eine eigene Art denken; wenn man nämlich unter den Leuten, welche V. 1 bloß *τινές* heißen, solche versteht, welche eine in ihrer Art so merkwürdige Geschichte jetzt bloß darum erzählten, um aus dem Munde Jesu ein Urtheil zu locken, wodurch man an ihn kommen und seine Verurtheilung einleiten konnte. Daß schlaue Menschen dieser Art grade jetzt vorhanden waren, giebt uns der bald folgende 14. V. zu erkennen. V. 10 enthält zwar einen deutlichen Wink den folgenden Abschnitt von dem bisherigen abzusondern, aber deshalb ist es noch nicht nothwendig, einen langen Zwischenraum, oder gar eine ganz andere Reisegesellschaft Jesu anzunehmen. Indessen ist dies Alles nicht sehr von Bedeutung, da ich vielmehr der Meinung bin, daß man hier den Zusammenhang nicht ängstlich zu suchen habe.

§. 35.

Die Heilung einer achtzehnjährigen Kranken, nebst der Aufnahme, die diese Heilung findet und dem angeknüpften Gleichniß Christi.

Kap. 13, 10—21.

Die beiden Gleichnisse V. 18—21 sind so gut wie eins anzusehen. Da wir sie nun an demselben Ort, wo die Kranke geheilt wird, gesprochen finden, so dürfen wir sie unbedenklich zu diesem Abschnitt ziehen, um so mehr, da sie nicht wenig zur Erläuterung des V. 10—17 Erzählten beitragen.

V. 11 *πνεῦμα ἀσθεν.* nur noch 8, 2 sonst nicht im N. T. *συγκύπτω ἅπ. λεγ.* *παντελές* nur noch Hebr. 7, 25 und *ἀνακύπτω* gebraucht neben Lucas nur Johannes. V. 12 *ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθεν. σου* nur bei Lucas, 2 Macc. 6, 22. V. 13 *ἀνωρθ.* noch Apg. 15, 16 und Hebr. 12, 12. Letztere Stelle besonders zur Erläuterung wichtig. V. 16 gehört zu *θυγατ. ἀβραάμ* 19, 9. V. 17 *ἀντικείμ.* nur Lucas und Paulus, was auch von *ἔνδοξος* gilt, LXX 2 Mos. 34, 10. V. 19 *κῆπον*, welches Wort nur noch dreimal bei Johannes vorkommt. Die Beschreibung, welche Matthäus und Marcus von dem Senfkorn machen, unterläßt Lucas und die Parabel erscheint so in der That gedrängter und eleganter.

V. 10 fängt der Syrer mit ܟܕ an. V. 11 statt *καὶ ἰδοὺ* ܠܡܬܦܫܛܘ ܟܠܗ ܠܓܡܪ extendere se omnino. V. 13 für *ἀνωρθώθη* ebenfalls wieder ܐܬܦܫܛܬ. V. 15 *ἀπαγαγὼν* ܘܐܙܠ abiensque. V. 17 ܒܟܠܗܝܢ ܬܕܡܪܬܐ ܕܗܘܝ ܗܘܘ ܒܐܝܕܗ in omnibus miraculis, quae fiebant per manum eius.

Morus, der sonst wirkliche Teufelsbesitzungen gar nicht leugnet, meint doch, daß Jesus in Beziehung auf die achtzehnjährige Kranke nur accommodirend von einem Binden des Satans gesprochen habe. Allein dagegen läßt sich bemerken, daß grade schon vermöge der ganzen Stimmung, in welcher wir hier den Herrn erblicken, von einer bloßen Anbequemung zu den Vorstellungen seiner Zeitgenossen nicht wohl die Rede seyn könne.

Daß aber Lucas keinen Gedächtnißfehler bei Anführung der einzelnen Worte Christi begangen habe, dafür bürgt einmal der Inhalt der Erzählung, welcher ganz sein Eigenthum ist, dann auch das Zahlwort achtzehn, welches wir nur in seinem Evangelium finden, und welches hier offenbar auf die sorgfältigste Prüfung dessen schließen läßt, was aufgenommen werden sollte.

Denkt man sich endlich, daß die beiden folgenden Gleichnisse einen Zusammenhang mit der Krankenheilung ausmachen, was auch Schleiermacher (S. 192) aus dem einfachen Grunde behauptet, daß wir von einem so kleinen ursprünglichen Ganzen, wie V. 18—21 in unserm Evangelium noch keine sichere Spur gefunden haben, so wird unsere Ansicht noch durch einen neuen Beweis gestützt, indem Christus die Schwächung des bösen Geisterreichs füglich als das Senfkorn, im Verhältniß auf das von ihm zu gründende, weltbeglückende, Werk betrachten durfte.

Feine und edle Züge des Charakters Jesu lassen sich übrigens aus allen drei Erzählungen ganz leicht entwickeln. Dort den Pharisäern gegenüber die größte Weisheit und Ruhe im Widerlegen, wodurch man den spitzfindigen Beweis am ersten entkräftet, und dann wieder ein so natürlicher Ausdruck der Menschenliebe, daß jene Leidende, auf welche diese Liebe so eben übergetragen wurde, sich sehr kräftig getröstet sehen mußte.

Die beiden Gleichnisse sind eben so sehr dazu geeignet, den eigentlichen Geist und die innere Vortrefflichkeit des Evangeliums

anzudeuten, als sie zur Beruhigung derer gereichen, welche durch den langsamen Gang, den die Ausbreitung der christlichen Kirche überhaupt, namentlich aber unter besondern Umständen, annimt, in ihrem Glauben irregeleitet werden.

Man sieht es hier gleich, welche erhabene Stellung diese beiden Gleichnisse bei Lucas einnehmen, während sie sich bei Matthäus unter eine Menge von andern verlieren. Bei Matthäus scheint es nämlich mit den Gleichnissen, Kap. 13, dieselbe Bewandtniß, wie mit der Bergpredigt zu haben, wo er manches gleich mit beibringt, was Jesus erst bei andern Gelegenheiten gesprochen hat.

§. 36.

Ernstliche Aufforderung Jesu zur Wachsamkeit, die um so nöthiger ist, je mehr die Menschen der Trägheit und selbst einer offenbaren Lasterhaftigkeit dienen.

Kap. 13, 22—35.

Wie Lucas von vorneherein zum öftern mit immer wiederkehrenden Formeln auf die Wirkungen der Lehrvorträge und der Wunder Christi hindeutet, so unterläßt er nicht, in den gegenwärtigen Abschnitten wiederholt darauf aufmerksam zu machen, daß der Heiland im Begriff stehe, seinen Weg nach Jerusalem zu nehmen. Dies halte ich also bloß für eine schriftstellerische Eigenthümlichkeit, auf die wir keinen weitern Schluß bauen dürfen.

Dank sind wir aber in so fern dem Evangelisten für dergleichen Winke schuldig, indem sie uns eine Veranlassung werden können, die Worte, die Christus auf dieser Reise gesprochen hat, immer auch mit in Beziehung auf seinen Tod zu betrachten. Bei dem vorliegenden Abschnitt springt diese Beziehung wegen V. 31 ff. ganz deutlich in die Augen. Jemehr aber Jesus seinem Ende sich näherte, desto leichter ließ sich auch eine solche Frage denken, wie wir sie V. 23 lesen, zumal wenn man bemerkte, wie die Zahl der wahren Jünger des Herrn immer noch nicht recht zunehmen wollte.

zuerst die schändliche Bosheit seiner Feinde aufdecket, sondern auf eine Schilderung des Herodes eingeht, der es ganz verdiente, mit den Pharisäern in eine Klasse geworfen zu werden. Der Tropus: saget dem Fuchs — steht sonst nicht im N. T.; um so passender müssen wir ihn hier angebracht finden, da der Charakter jenes Fürsten kaum durch ein besseres Bild geschildert werden konnte.

Der dritte Tag, der hier vorkommt, läßt sich nicht so streng nehmen, und zwar schon deshalb nicht, weil die Sache V. 33 gleich wieder etwas anders ausgedrückt wird.

Um weiter den Sinn richtig zu fassen, müssen wir auch darauf achten, wie Christus sich offenbar etwas zweideutig ausdrücken wollte, indem er darnach strebte, dem Herodes nicht bloß seine Schlechtigkeit mit derben Worten, sondern vielmehr so vorzuhalten, daß dieser zugleich Mühe hatte, in den vollen Sinn der Worte Christi einzudringen.

Eigentlich konnte sich Jesus jetzt nicht so, wie im Anfange auf seine Wunder (V. 32) berufen, da diese immer sparsamer von ihm verrichtet wurden.

V. 33 Luther undeutlich: es thuts nicht, statt: es kann nicht geschehen. An den Gedanken, daß kein Prophet außer Jerusalem umkommen dürfe, schließt sich das Wehe, V. 34, treffend an.

V. 35 verstehe ich unter *οἶκος* nicht den Tempel, der wohl mit eingeschlossen seyn kann, sondern alles, was zum Glück des häuslichen und des öffentlichen Lebens gehört. Ein solcher Sinn gründet sich auf die Natur der prophetischen Aussprüche Christi, möchte sich auch mit ähnlichen bildlichen Redensarten des A. T. am besten in Uebereinstimmung bringen lassen, vgl. 5 Mos. 32, 11.

Was die letzten Worte anbelangt, so muß zu ihrer Erklärung vor allen Dingen bemerkt werden, daß sie zuvörderst an eine sehr bekannte Glückwünschungsformel erinnern, indem beide Evangelisten bei ihrer Anführung große Einstimmigkeit beweisen. Dann ist ihre Beziehung auf den Einzug Jesu in Jerusalem allerdings die nächste, welche auch gut in den Zusammenhang paßt, indem Jesus im prophetischen Geiste vorhersah, wie man sich benehmen, zwar Hosianne rufen, aber im Grunde um nichts besser, als jene, V. 25. 26 geschilderten Menschen sind, sich beweisen würde. Davon weicht es auch keineswegs zu sehr ab, von diesen

vobis, quod non novi vos, unde sitis. V. 26 τότε übergangen, desgleichen λέγω V. 27. τῆς ἀδικίας, ܕܫܘܩܪܐ, mendacii. V. 32 ἐπιτελῶ durch ܫܠܡ, zu τρίτῃ noch ܝܘܡܐ. V. 33 ܒܪܡ ܘܠܐ ܠܝ ܕܝܘܡܢܐ ܘܡܚܪ ܐܦܠܘܚ ܘܠܝܘܡܐ ܐܚܪܢܐ ܐܙܠ, verumtamen oportet me hodie et cras operari, et die alio ibo. ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ quia non potest fieri. Hinter ὃν τρόπον V. 34 noch einmal das Zeitwort wiederholt ܕܟܢܫܐ. V. 35 ἀμήν weggelassen, was auch Griesbach beobachtet. ἕως ἂν κ. τ. λ. ganz wie bei Matthäus, was wir schon gewohnt sind.

Der nach V. 23 Fragende wird eben so allgemein charakterisirt, wie jener, den eine Erbschaft bekümmerte, 12, 13. Doch scheint mir aus der Antwort Christi so viel mit ziemlicher Bestimmtheit hervorzugehen, daß der Unbekannte mehr für, als gegen Jesum, gewesen seyn müsse. Nicht wenig Bewunderung verdient die große Weisheit Jesu, der, statt eine ungnügende Antwort zu geben, die Sache vielmehr von der practischen Seite auffaßt, so das dringend nothwendige Streben nach einer ungesäumten Buße und Besserung kräftig zu unterstützen suchet. Die Auslegung der Worte, viele wollen und können doch nicht hineinkommen, liegt sehr nahe, wenn man nur nicht vergißt, wie freilich hier von dem rechten Wollen gar nicht die Rede ist, sondern nur von einem solchen, welches, weil es die günstige Gelegenheit versäumte (V. 25), nun so gut, als gar keins betrachtet werden muß. Ueber V. 30 setzen wir nichts hinzu, indem wohl jetzt niemand mehr ist, der in Ansehung der richtigen Auslegung auch nur einen Augenblick verlegen seyn könnte.

Weit mehr ist es nöthig, den Inhalt von V. 31 zu Herzen zu nehmen, da uns hier wirklich in jeder Art die schwärzesten Seiten des menschlichen Herzens, erst die niedrigste Falschheit, und dann auch eine besondere Verschmitztheit, entgegentreten. Die Pharisäer lassen kein Mittel unversucht, um Jesum zu täuschen, sich erst einzuschmeicheln, damit sie hernach desto mehr Schaden anrichten können. Dabei bemerken wir weiter, wie treffend Christus auch für diesen Fall antwortet, der keineswegs

ἀνώτερον noch Hebr. 10, 8. LXX 3 Mos. 11, 21. V. 12 γείτων mehrmals bei Lucas, und sonst nur noch Joh. 9, 8. ἀντικαλ. ἅπ. λεγ. ἀνταπόδομα noch Röm. 11, 9. V. 13 ἀναπήρους nur zweimal in diesem Kapitel. V. 14 ἀνταποδοῦναι nur in den paulinischen Briefen und Hebr. 10, 30. παραιτεῖσθαι (V. 18) kommt auch nur in den drei genannten Schriften vor. ἀπὸ μιᾶς bloß hier. Wegen ζεῦγος V. 19 vgl. 2, 24, wo es bloß noch vorkommt. Zur Erläuterung von ταχέως (V. 21) vgl. 16, 6. Mit Ausnahme von Joh. 11, 31 gebraucht dieses Wort nur Paulus. V. 26. 27 hat an Matth. 10, 37. 38 seine Parallele. Lucas μισεῖ, wo sein Nebenmann, φιλῶν ὑπὲρ ἐμέ. V. 28 ψηφίζω nur noch Offenb. 13, 18. δαπάνη ἅπ. λεγ. LXX Esdr. 6, 4. ἀπαρτισμός ἅπ. λεγ. ἐκτελέσαι nur V. 29 u. 30. LXX 5 Mos. 32, 45. V. 32 πρεσβεία nur noch 19, 14. Die letzten Worte erinnern wieder an Matth. 5, 13. Doch mit einigen Abweichungen, wo besonders die Worte gewählt sind, οὔτε εἰς γῆν, οὔτε εἰς κοπρίαν, während Matthäus sich nur allgemein ausgedrückt hat.

V. 2 ܕܟܢܫ ܗܘܐ ܡܝܐ qui congregaverat aquam. V. 3 λέγων ausgelassen, so auch ἀποκριθείς. V. 5 für ὄνος ἢ βοῦς ܒܪܗ ܐܘ ܬܘܪܗ filius aut bos. Diese Abweichung läßt sich nicht füglich erklären. ἀνασπάσει αὐτόν ܕܠܐ ܡܣܩ ܠܗ hauriens ascendere faciat illum. Hier will offenbar der Uebersetzer zu erkennen geben, daß man erst einiges Wasser wegschöpfen, und dann das verunglückte Geschöpf retten werde. Das scheint mir wenigstens zu unwahrscheinlich, daß der Syrer, der immer so fein nachzuhelfen sucht, das bloße Herausziehen ein Schöpfen genannt haben sollte. V. 7 λέγων πρὸς αὐτούς übergangen. Wahrscheinlich erinnerte es ihn wegen ἔλεγε an eine Kakophonie. V. 8 ὑπ' αὐτοῦ weggelassen, dafür aber ܬܡܢ ibi. V. 9 ܘܬܒܗܬ ܟܕ ܩܐܡ ܐܢܬ ܘܢܣܒ ܐܢܬ ܕܘܟܬܐ ܐܚܪܬܐ et erubescas, quando surgis tu et capis locum alium. V. 10 hinter ἀνώτερον noch ܘܐܣܬܡܟ et accumbe. Hinter ἐνώπιον noch ܟܠܗܘܢ. V. 13 ἀναπήρους ܡܚܝܠܐ afflictos. V. 17

ἔρχεσθε — πάντα ܬܘ ܠܟܘܢ ܡܛܝܒ ܟܠܡܕܡ ܗܐ ecce omne paratum est vobis, venite. V. 18 ܫܒܘܩܝܢܝ ܕܡܫܬܐܠ ܐܢܐ permitte mihi, ut sim excusatus. V. 21 καὶ ἀναπήρους ܘܡܟܐܒܐ et dolore affectos. V. 26 bloß die Ordnung etwas verändert, und dann das Adjectiv sein hinzugefügt, z. B. ܢܦܫܗ u. s. w. V. 29 fällt ἄρξωνται aus. V. 31 ἑτέρῳ durch ܠܚܒܪܗ socio. καθίσας weggelassen. V. 33 ἀποτάσσ. durch ܫܒܩ. V. 34 statt ἀρτυθήσ. gleich ܬܬܡܠܚ salietur. V. 35 εὔθετόν ἐστιν, ܐܙܠ abit, also wieder anders, als 9, 62.

Zu V. 5 möge man wegen der bedeutenden Abweichung auch noch Bolten, Evangel. Luc. S. 204 Anmerk. 4 vergleichen. Zuerst bemerke ich in Beziehung auf Schleiermacher (a. a. O. S. 196), welcher aus V. 5, wo sich 13, 15 wiederhole, den Beweis führt, daß unser Evangelium nicht von Einem hinter einander geschrieben worden sey, wie mir diese Art des Argumentirens aus dem Grunde nicht recht einleuchten will, weil nicht bloß zwischen beiden Stellen eine wesentliche Verschiedenheit (dort die Besorgung der nöthigen Nahrung, hier ein Retten vom Tode) Statt findet, sondern die Feinde des Herrn durch die Wiederholung eines so schlagenden Beispiels auch am besten beschämt werden konnten. Nimt man aber auf die Variante der syrischen Uebersetzung und auf Griesbach Rücksicht, der ebenfalls υἱός für ὄνος lesen will, so hat obige Ansicht noch weniger für sich.

Auch hier beschränken wir uns auf folgende sparsame Bemerkungen.

Die Frage Jesu V. 3 darf nicht als unwichtig übersehen werden, denn sie kann als die gerechte Strafe von 13, 14 gelten, ob wir gern nicht annehmen mögen, daß Jesus hierbei auf irgend eine Art Rache genommen habe. Dann wirft sie auch auf das Licht, was wir V. 14 lesen, wo der Heiland absichtlich eine Auferstehung der Gerechten erwähnt zu haben scheint, damit, was er nach seiner höhern Weisheit schon vorhersah, man gereizt würde, die Unterredung auf die Glückseligkeit im messianischen Reiche hin-

zuleiten, Jesus aber selbst Gelegenheit fände, noch einmal sehr ernstlich zu zeigen, wie sehr grade die Menschen ihr wahres Heil zu verschmähen, und die Hindernisse, die ihnen entgegenständen, weder kennen zu lernen gewohnt wären, noch auch in ihrer Ueberwindung sich zu üben gedächten. In diesem ganzen Kapitel, wo nämlich Jesus, vgl. auch V. 25, bei weitem mehr selbst die Unterredung anknüpft, als daß er warten sollte, bis sich ihm die Gelegenheit durch Fragen anderer darbietet, werden die drei wichtigsten Hindernisse eines wahren Christenthums in einem trefflichen Zusammenhang hervorgehoben. Das erste ist der gänzliche Mangel der Demuth, V. 7—11, und dieser macht auch selbst den guten Willen sich zu bessern unmöglich. Als das zweite erscheint der irdische Sinn V. 16—24, und wer von diesem so angesteckt ist, daß er ihn als das höchste Ziel seines Strebens betrachtet, der vergißt es leichtsinnig, die Gelegenheit wahrzunehmen, welche sich zu wiederholten Malen zur Erlangung einer ächten Nachfolge Christi für ihn darbietet. Ein drittes Hinderniß zeigt sich endlich bei denen, welche ihre eigene Kraft gar nicht berechnen, V. 26—35. Diese Kraft verlangt einmal völlige Resignation auf die bloßen Genüsse des zeitlichen Lebens, und dann eine unbedingte, nie müde werdende, Fügung unter den heiligen Willen Gottes und seines Sohnes Jesu Christi.

So wie wir uns in diesem Kapitel die Lehrweise Jesu denken, müssen wir auch V. 24 nicht Worte dessen finden, der das Gastmahl ausrichtete, sondern vielmehr Worte, welche Christus selbst, der hier jede ins Breite gehende Auseinandersetzung verschmäht, in einem gewissen Affect gesprochen, dem ästhetisch so vollendeten Gleichniß hinzufügen wollte.

Da V. 25 eine große Volksmasse erwähnt wird, so kann man die nun folgende Rede von zwei Seiten auffassen, der einen, wo sie das Gegenstück von dem liefert, was uns V. 16 ff. gesagt wird; der andern aber, wo sie allen denen einen Wink geben sollte, welche sich jetzt zu schnell an die Begleitung des Erlösers anschlossen, und zwar aus dem sehr verkehrten Grunde, weil sie glaubten, daß in wenig Tagen ein entscheidender Schritt zur Errichtung des messianischen Reiches geschehen werde.

Tausende empfanden eine große Freude, wenn sie sahen, daß der Herr die Gebrechen der Pharisäer aufdeckte und sie in Ansehung

ihrer todten Lehrsätze beschämte; aber sie dachten wenig oder gar nicht daran, was von ihrer Seite geschehen müsse, um dem Erlöser wahrhaft gefällig zu werden. Daher die immer höher steigenden Anforderungen Jesu, welche jede falsche Freude und jede eitle Selbstzufriedenheit in der Wurzel angreifen und vertilgen sollten.

§. 38.

Die Geschichte vom verlornen Sohn.

Kap. 15.

Ich habe diese einfache Ueberschrift gewählt, denn was in den beiden Gleichnissen vorher gesagt wird, erhält durch jene Geschichte erst die rechte Klarheit, und so muß man sie offenbar als das Hauptstück, die beiden Gleichnisse vom verlornen Schaaf und vom verlornen Groschen aber, als die Einleitung dazu betrachten. Steigt man noch höher hinauf, so findet man auch hier antipharisäische Reden Christi, die in einem Zusammenhang bis zu Ende des 16. Kapitels fortlaufen.[1]) Es wird indeß erlaubt sein, einen kürzern Ruhepunct zu suchen, und beide Kapitel abgesondert zu behandeln. Uebrigens schließt sich Kap. 15, 1 ff. allerdings an das an, was wir V. 25 ff. im vorhergehenden Kapitel gelesen hatten. Die Zeit ging zu Ende, und darum drängte man sich jetzt mehr, Jesum zu hören und in seine Gesellschaft zu treten. Vielleicht, daß selbst die Worte des Herrn 13, 32. 33, die gewiß schnell in einem weitern Kreise bekannt wurden, das Ihrige dazu beigetragen haben mochten.

V. 2 *διαγογγύζω* nur noch 19, 7. LXX 2 Mos. 15, 24. *συνεσθ.* gebraucht nur neben dem unsrigen Paulus. Dasselbe gilt V. 6 von *συγχαίρω*. *δραχμή* nur V. 8 und 9. V. 8 *ἐπιμελῶς* *ἅπ. λεγ.* *ἕως ὅτου* mehrmals in unserm Evangelium aber nur einmal bei Matthäus und ebenso bei Johannes. V. 12 *οὐσία* nur noch einmal im folgenden Verse. *διαιρέω* nur noch 1 Kor. 12, 11.

---

1) Vgl. auch Schleiermacher a. a. O. S. 200 ff., nur daß ich in der Tendenz, welche ich diesen Reden beilege, von diesem berühmten Gelehrten abweichen muß.

zuleiten, Jesus aber selbst Gelegenheit fände, noch einmal sehr ernstlich zu zeigen, wie sehr grade die Menschen ihr wahres Heil zu verschmähen, und die Hindernisse, die ihnen entgegenständen, weder kennen zu lernen gewohnt wären, noch auch in ihrer Ueberwindung sich zu üben gedächten. In diesem ganzen Kapitel, wo nämlich Jesus, vgl. auch V. 25, bei weitem mehr selbst die Unterredung anknüpft, als daß er warten sollte, bis sich ihm die Gelegenheit durch Fragen anderer darbietet, werden die drei wichtigsten Hindernisse eines wahren Christenthums in einem trefflichen Zusammenhang hervorgehoben. Das erste ist der gänzliche Mangel der Demuth, V. 7—11, und dieser macht auch selbst den guten Willen sich zu bessern unmöglich. Als das zweite erscheint der irdische Sinn V. 16—24, und wer von diesem so angesteckt ist, daß er ihn als das höchste Ziel seines Strebens betrachtet, der vergißt es leichtsinnig, die Gelegenheit wahrzunehmen, welche sich zu wiederholten Malen zur Erlangung einer ächten Nachfolge Christi für ihn darbietet. Ein drittes Hinderniß zeigt sich endlich bei denen, welche ihre eigene Kraft gar nicht berechnen, V. 26—35. Diese Kraft verlangt einmal völlige Resignation auf die bloßen Genüsse des zeitlichen Lebens, und dann eine unbedingte, nie müde werdende, Fügung unter den heiligen Willen Gottes und seines Sohnes Jesu Christi.

So wie wir uns in diesem Kapitel die Lehrweise Jesu denken, müssen wir auch V. 24 nicht Worte dessen finden, der das Gastmahl ausrichtete, sondern vielmehr Worte, welche Christus selbst, der hier jede ins Breite gehende Auseinandersetzung verschmäht, in einem gewissen Affect gesprochen, dem ästhetisch so vollendeten Gleichniß hinzufügen wollte.

Da V. 25 eine große Volksmasse erwähnt wird, so kann man die nun folgende Rede von zwei Seiten auffassen, der einen, wo sie das Gegenstück von dem liefert, was uns V. 16 ff. gesagt wird; der andern aber, wo sie allen denen einen Wink geben sollte, welche sich jetzt zu schnell an die Begleitung des Erlösers anschlossen, und zwar aus dem sehr verkehrten Grunde, weil sie glaubten, daß in wenig Tagen ein entscheidender Schritt zur Errichtung des messianischen Reiches geschehen werde.

Tausende empfanden eine große Freude, wenn sie sahen, daß der Herr die Gebrechen der Pharisäer aufdeckte und sie in Ansehung

V. 20 hinter ἐσπλαγχνίσθη noch ܥܠܘܗܝ. V. 22 ܘܐܣܐܢܘܗܝ ܡܣܐܢܐ et calceate eum calceamentis. V. 23 μόσχον ܬܘܪܐ bovem, ebenso V. 27 und 30. V. 25 συμφωνίας καὶ χορῶν ܩܠ ܙܡܪܐ ܕܣܓܝܐܐ vocem cantus multorum. Daß V. 29 ἀποκριθεὶς wegfällt, befremdet den Kenner der syrischen Uebersetzung nicht. Zum Ueberfluß dem Zeitworte noch ܒܥܒܕܘܬܐ servitutem beigefügt. V. 32 ἔδει durch den Plural ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܢ oportet nos.

Von V. 1—10 bemerkten wir, daß diese Gleichnisse nur als Einleitung zu der rührenden Geschichte vom verlornen Sohn dastehen. Sie enthalten die erste allgemeine Rechtfertigung Jesu, mit Rücksicht auf die Vorwürfe, welche man ihm V. 2 gemacht hatte. Auf zweierlei mußte hierbei gesehen werden, einmal auf den lieblosen Tadel der Feinde unseres Herrn, und dann auf die unglücklichen Menschen, denen man alle Gnade absprach, die aber gleichwohl nach V. 1 in keiner schlechten Absicht angekommen waren. Treffend löst auch hier Christus seine Aufgabe, indem er, wie es immer geschieht, die Gesinnungen beobachtet, tiefe Blicke in den Charakter der Ankläger wirft, dabei dann zugleich Worte des Trostes für die Bekümmerten spricht, die allein wahre Beruhigung zu geben vermochten. Der Hauptpunct, wo auf die bloß äußerliche Gerechtigkeit der Pharisäer hingedeutet wird, verdient auch die meiste Beachtung, ob es gleich gewiß ist, daß man ihn bei der Erklärung der Gleichnisse vom verlornen Schaaf und vom verlornen Groschen nicht immer mit der gehörigen Klarheit hervorhebt. Der Gedanke an die gesetzliche Gerechtigkeit erzeugt Stolz und verstopft die Quellen einer theilnehmenden Liebe, und das Gegentheil hiervon sucht Christus V. 6 und V. 9 zu erläutern. Was wir dann V. 7 und V. 16 lesen, ist namentlich dazu geeignet, denen den Trost des Himmels zu verheißen, welche auf Erden nichts, als das Urtheil einer schnöden Verdammung hören müssen. Zwischen beiden Gleichnissen ist eben kein besonderer Unterschied zu finden, sondern das eine dient nur zur Verstärkung des andern, welcher Zweck hier um so eher zu erreichen seyn mußte, als der Herr ausdrücklich zeigt, wie man nicht bloß ein

Thier, welches sich doch auch seines Lebens freue, sondern sogar ein unbedeutendes Geldstück, von welchem dieses nicht gelte, mit allem Eifer da, wo es verloren ging, wiederzufinden sich bemühe.

Die Geschichte vom verlornen Sohn dringt nur noch tiefer ein, denn sie sucht das, was jene beiden Gleichnisse nur allgemein und sehr kurz als eine Erscheinung in der sichtbaren Welt andeuteten, philosophisch zu begründen, nämlich so, daß die Beschaffenheit der Sünde, die Buße in ihrem ganzen Umfang, und der Act der Begnadigung nicht tiefer aufgefaßt werden kann, als es hier geschehen ist.

Wir begnügen uns, das Bild nur nach gewissen einzelnen Zügen zu entwickeln. Durch die übergroße Neigung, etwas für sich selbst seyn und aller wohlgemeinten Aufsicht sich entschlagen zu wollen, ist der erste Grund zum Verderben geschehen. Die Sünde sucht man da mit der größten Begierde zu vollbringen, wo man sich den Augen derer entziehen kann, denen man sonst nahe stand, und deren Vorwürfe man häufig fürchten mußte. Hat man die Freiheit erst einmal gemißbraucht, dann ist auch eher kein Aufhören in den üppigsten Ausschweifungen, als bis durch Zeit und Umstände Gränzen gesetzt werden. So fasse man den 14. Vers, weil jede andere Auffassung, wo man z. B. bloß an die schrecklichen Folgen der Sünde erinnert, leicht zu Einseitigkeiten führt, indem man nicht mit Bestimmtheit nachweisen kann, daß alle Ausschweifungen auch schon in diesem Leben die wohlverdiente Strafe finden.

Umstände tragen zur Verschlechterung des Charakters bei, und daran erinnert der 15. Vers, wo der vornehme Jüngling sich zu einem Dienst bequemt, über den er vielleicht sonst gespottet, den er wenigstens für äußerst unanständig erklärt haben mochte. Noch tiefer sinkt er nach V. 16, wo sich in einer Art von Verzweifelung ganz thierische Triebe hervordrängen. Man bemerke einmal die treffenden Ausdrücke γεμίσαι τὴν κοιλίαν von einem Menschen gesagt, während von den Thieren, welche die Gesetze der Natur nie wie der von Gott abgefallene Sünder überschreiten, gesagt wird, ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι. 2)

---

2) Ich erlaube mir hier die Zugabe, wie matt und ganz verfehlt Bolten diesen Vers übersetzt hat: „Hier wünschte er seinen Hunger nur mit

Mit V. 17 beginnt nun der erste Schritt zur Buße, die in ihrem Entstehen, so wie in ihrer Aeußerung ganz so dargestellt wird, daß wir uns das zunächst Vorhergegangene nur als den Abgrund alles Schreckens denken können. Auch hier muß man gestehen, daß Luther die Worte εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών ganz vorzüglich übersetzt habe: Da schlug er in sich. Wo des Geistes Fülle im Herzen wohnt, da ist es in Wahrheit leicht, den gehörigen Sinn zu treffen. Was sonst V. 17—19 gelesen wird, kann niemand ohne einige Rührung, jeder aber nur mit dem Wunsche vernehmen, daß doch alle gefallene Seelen diesen Weg der Buße erwählen möchten.

V. 20 ff. der Act der Begnadigung greift ebenfalls tief in die evangelische Lehre. Letztere führt es uns ausdrücklich zu Gemüthe, wie der Sünder vor Gott durchaus nicht weiter gehen, sondern nur den Vorsatz fassen könne, der Gnade nicht mehr Widerstand zu leisten. Der Vater kommt dem Sohn zuvor, und jetzt hört man kein Wort mehr davon, daß der Sohn ein Tagelöhner werden, dadurch abbüßen, dadurch das Werk einer eigenen Gerechtigkeit aufrichten sollte. Mit der Begnadigung ist auch diesmal zugleich die höchste Beglückung verbunden, V. 22—24.

Die Ordnung des Heils, wie sie das Evangelium vestsetzt, ist von jeher den meisten Menschen ein Anstoß und ein Aergerniß gewesen, am meisten deswegen, weil ihre eigene äußere Gerechtigkeit so wenig dabei beachtet wird. Dies ist der Hauptsinn in den V. 26—32, mithin kommt Christus, was grade zur ästhetischen Vollendung seiner Gleichnißreden gehört, auf denselben Punct zurück, von welchem er zu Anfange dieses Kapitels ausgegangen war. Höchst dürftig ist das vorliegende Kapitel von Morus behandelt worden, Kündl aber faßt Vieles zu einseitig, erklärt

solchen Bohnen, womit die Schweine gefuttert wurden, zu stillen. Luther dagegen ganz so, wie wir oben andeuteten. Dieser lebte und webte in den Tiefen des Evangeliums. Solche Kleinigkeiten, wo er das offenbar unrichtige Wort Träber gebraucht hat, welches übrigens der Sache nach passend genug ist, übersieht der erleuchtete Christ sehr gern.

auch mehr einzelne Worte, als die religiösen Ideen selbst, mit deren Entwickelung wir uns beschäftigten, und die offenbar die Hauptsache ausmachen. Schleiermacher zeichnet sich dadurch aus, daß er die Geschichte vom verlornen Sohn bloß auf die im Anfang des Kapitels erwähnten Zöllner, Kelle [3]) dadurch, daß er sie auf die Samariter bezieht. Nicht, um etwa bloß eine neue Hypothese aufzustellen, sondern meinen sonstigen Grundsätzen getreu, nehme ich in geschichtlicher Hinsicht eine engere Beziehung, theils mit Rücksicht auf die Zöllner, theils mit Anwendung auf die Lage der Samariter an, in philosophischer aber finde ich die treue Schilderung aller derer, welche der Sünde dienen, ihrer seligen Gemeinschaft mit Gott verlustig gehen, und so der Umkehr und der Begnadigung bedürfen.

Einige gute Observationen von Beckhaus (Ueber die Apocryphen, Leipzig 1808. 8.) über V. 7, hergenommen aus dem Gebet Manasse V. 8, 9, vgl. a. a. O. S. 88, verdienen hier noch Erwähnung.

Sehr interessante Züge zu dem Gemälde vom verlornen Sohn bei Krummacher, in der angeführten Schrift S. 474—478.

V. 32 versteht Bolten ἔδει nicht wie Luther, der es auf den verlornen Sohn bezieht, sondern wie die syrische Uebersetzung, und giebt es: man muß sich freuen, was ich recht angemessen finde.

Theremins Erklärung (Predigten 3. B. 1823. N. 9), welcher unter dem ältesten Sohn die Engel versteht, zerstört die ganze Parabel, und braucht daher schon aus diesem Grunde nicht besonders widerlegt zu werden. Sonst weise ich mit Vergnügen auf diese Predigt hin, indem sie ein wahres Muster ist, den tiefen Sinn der Parabel vom verlornen Sohn in seiner ganzen Fruchtbarkeit zu entwickeln.

---

3) Vgl. Utrumque Lucae comment. etc. von Frisch, Freiberg 1817. 4. p. 49. (Com. theol. ed. Rosenm. Vol. 1. Com. 9.)

§. 39.

Der ungerechte Haushalter und der reiche Mann.

Kap. 16.

Der Stufengang in allen diesen Gleichnissen, deren Zusammenhang wir bereits andeuteten, ist ein sehr fein angelegter zu nennen. Zuerst solche Reden Christi, welche im Allgemeinen den traurigen Zustand eines verirrten Sünders andeuten 15, 1—10, dann die Geschichte vom verlornen Sohn, welche uns auf diejenigen hinführt, die irgend ein betrübtes Loos selbst verschuldet, dann aber auch noch zur rechten Zeit den Weg zur Buße u. s. w. gefunden haben; endlich der ungerechte Haushalter, der nicht bloß für seine Person ein schlechter Mensch wird, sondern auch andern vielfältig schadet, dessen ungeachtet aber eins der wichtigsten Beispiele aufstellt, an welchem sich die eigentliche Grundstimmung eines christlichen Gemüths sehr gut nachweisen lässet. Was darauf V. 10—18 gelesen wird, steht allerdings mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden nicht in dem strengsten Zusammenhang, sobald man auf die einzelnen Lehren, z. B. V. 16—18 achtet, was auch gar nicht nothwendig ist. Die Tendenz im Allgemeinen ist dieselbe, nämlich Bekämpfung des engherzigen Pharisäismus, welche Tendenz gewissermaaßen auch aus dem Gleichniß vom reichen Mann hervorleuchtet.

V. 1 *διαβάλλω ἅπ. λεγ.* V. 2 zu *τί τοῦτο ἀκούω* paßt nur die einzige Stelle Apg. 14, 15 *τί ταῦτα ποιεῖτε*; Johannes schreibt *τοῦτο τί* 16, 18. Das Zeitwort *οἰκονομεῖν ἅπ. λεγ.* Zu *ἀπόδος τὸν λόγον* vgl. Röm. 14, 12. V. 3 *ἐπαιτεῖν ἅπ. λεγ.*. V. 4 *μεθίστημι* gebraucht nur noch Paulus. V. 5 *ἕνα ἕκαστον*, diese Formel, welche in beiden Schriften des Lucas vorkommt, hat nur Paulus und ein einzigesmal Offenb. 22, 2. V. 6 *βάτος ἅπ. λεγ.* V. 7 *κόρος* desgleichen, auch *φρονίμως*. V. 8 *ἐκλείπω*. V. 9 noch einmal bei Lucas und Hebr. 1, 12. V. 11 *τὸ ἀληθινὸν* hat Lucas sonst nie, am meisten bei Johannes anzutreffen. V. 12 *ὑμέτερον* nur noch bei Johannes und Paulus. V. 13 setzt unser Schriftsteller *οἰκέτης* hinzu, welches sich Matth. 6, 24 nicht findet. V. 14 *φιλάργυρος* nur noch 2 Tim. 3, 2. *ἐκμυκτηρίζω*

noch 23, 35. LXX Psalm 2, 4 u. s. w. V. 16 ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, während Matth. 11, 12 die Worte in umgekehrter Ordnung stehen, was sehr erklärbar wird, wenn wir auch hier bedenken, wie die Leser des Lucas mehr auf das Gesetz, als auf die Propheten hielten. Ganz so verhält es sich mit V. 17. Auch hier ist die Abweichung von Matth. 5, 18 zu Gunsten der Leser erfolgt, weil Lucas die Sache so ausdrückt: Es könnten leichter Himmel und Erde vergehen, ehe es möglich sey, daß das Gesetz sein Ansehen verliere. V. 18 stimmt Lucas mit Marcus gegen Matthäus überein, weil er die Worte des Letztern πορεκτὸς λόγου πορνείας wegläßt. Die Leser des Lucas scheinen jede Ehescheidung unbedingt verworfen zu haben. V. 19 λαμπρῶς ἅπ. λεγ. ἑλκόω V. 20 desgleichen, auch ἀπολείχω V. 21. Zu ἐτάφη V. 22 vgl. Apg. 2, 29. 1 Kor. 15, 4. V. 24 βάπτω hat nur noch Johannes, LXX 4 Mos. 19, 18. καταψύχω ἅπ. λεγ. LXX 1 Mos. 18, 4, welche Parallele grade auch wegen der Person des Abraham wichtig ist. V. 26 χάσμα ἅπ. λεγ. διαβαίνω nur noch Apg. 16, 9 und Hebr. 11, 29. V. 28 διαμαρτύρηται kommt am häufigsten in der Apostelgeschichte, viermal bei Paulus und Hebr. 2, 6 vor.

Der Syrer fängt obiges Kapitel so an ܘܐܡܪ ܡܬܠܐ. διεβλήθη ܘܐܬܐܟܠܘ ܩܪ̈ܨܘܗܝ et calumniatus est, was allerdings dem Original nicht genug entspricht, indem es den Anschein gewinnt, als sey jener Verwalter verleumdet worden. Beim 2. V. hinter αὐτόν noch ܡܪܗ. Das Zeitwort οἰκονομεῖν ܕܪܒܝܬܐ ܕܢܗܘܐ ܠܝ princeps domus esse mihi. Am Schlusse des 6. V. zum Ueberfluß ܡܬܠܝܢ. V. 7 ἔπειτα ausgelassen, am Schlusse das Substantivum wie bei V. 6. V. 12 ἐν τ. ἀλλοτρίῳ ܒܕܠܐ ܕܝܠܟܘܢ ܠܐ ܐܫܬܟܚܬܘܢ, in eo, quod non est vestrum, non inveniamini etc. V. 13 ἀνθέξεται ܢܝܩܪ in honore habebit. V. 16 ܘܟܠ ܠܗ ܚܒܨ ܕܢܥܘܠ et omnis comprimit ipsum, ut ingrediatur. V. 17 πεσεῖν ܕܢܥܒܪ praetereat. V. 20 ܠܥܙܪ auxilio destitutus. Andere geben bekanntlich von dem Namen Lazarus eine andere Erklärung. Für

αὐτοῦ nach gewohnter Art ܕܗܘ ܥܬܝܪܐ huius divitis. *ἡλκωμένος* ܡܡܚܝ ܒܡܚ̈ܘܬܐ percussus vulneribus. Bei *χορτασθῆναι* V. 21 scheint dem Uebersetzer 15, 16 vorgeschwebt zu haben, indem er es, nicht recht passend, so ausdrückt: ܕܢܡܠܐ ܟܪܣܗ ut impleret ventrem suum. Abermals ein Beweis, wie gern er sich von solchen Stellen leiten läßt, die er schon vor sich gehabt hat. Treffend wählt Luther das Wort sättigen, welches man recht gut auch so verstehen kann: Er wünschte seinen Hunger zu stillen. V. 23 etwas verändert ܘܟܕ ܡܫܬܢܩ ܒܫܝܘܠ. ܐܪܝܡ ܥܝ̈ܢܘܗܝ ܡܢ ܪܘܚܩܐ et cum cruciaretur in inferno, sustulit oculos suos e longinquo etc. V. 24 ܘܩܥܐ ܒܩܠܐ ܪܡܐ et clamabat voce alta. *καὶ καταψύξῃ* ܘܢܪܛܒ et humectet. V. 25 mit Uebergehung des *ὁμοίως* ܡܬܬܢܝܚ ܗܪܟܐ requiescit hic, wobei Bolten die Bemerkung macht: Vermuthlich sind diese Uebersetzer (die beiden Araber drücken es eben so aus) von der Vorstellung ausgegangen, als ob er mit dem Kopfe im Schooße Abrahams gelegen und geruhet habe. V. 31 *πεισθήσονται* ܡܗܝܡܢܝܢ ܠܗ credent illi.

Was zuerst die Parabel vom ungerechten Haushalter anbelangt, so müssen wir nothwendig, wofern die richtige Erklärung nicht scheitern soll, dasjenige genau aufsuchen, wodurch sich dieses Gleichniß von allen andern im N. T. unterscheidet. Daß nämlich eine solche Verschiedenheit wirklich obwalte, scheint mir aus dem Inhalt der Erzählung nicht nur, sondern auch daraus hervorzugehen, daß diese Pericope so viele, oft auch so ganz entgegengesetzte, Erklärungen erfahren hat.

In dem Bilde des Haushalters liegt aber die charakteristische Verschiedenheit keineswegs, da wir einem solchen Bilde zum öftern begegnen, und es dürfte hinreichend seyn, hier nur an Kap. 12, 42 ff. erinnert zu haben.

Daß der Haushalter ein ganz verworfener und schlechter Mensch gewesen sey, ist wenigstens nicht die Hauptsache, um welche sich die Erklärung der Parabel dreht, im Gegentheil wird

etwas an ihm hervorgehoben, wodurch er als eine Person erscheint, die wir bewundern und nachahmen sollen.

Nach meinem Dafürhalten kann es also nur der eigentliche Geist der Welt seyn, der hier an einem lebendigen Beispiele dargestellt und auf eine treffende Art gezeichnet, auch dem gewöhnlichen und ganz plumpen Verhalten der großen Mehrzahl unter den Weltkindern entgegengesetzt wird. Es gehörte doch in der That eine nicht geringe Schlauheit dazu, erst den Herrn noch so lange hinzuhalten, daß er jenen Verwalter nicht auf der Stelle setzen ließ, dann wieder von einer kurzen Zeit einen so klugen Gebrauch zu machen, und endlich auch Menschen als Freunde zu gewinnen, die, wenn sie es recht berechneten, eigentlich noch darüber ungewiß seyn konnten, ob ihnen die Erhaltung des Verwalters, der, weil er weder graben noch betteln mochte, an einen guten Tisch gewöhnt zu seyn schien, nicht vielleicht mehr kosten würde, als dasjenige betrug, was an ihrer Schuld gutgeschrieben wurde. [1]). Diesemnach stoßen wir auf einen Menschen, der wirklich darauf ausgelernt hat, einen nach dem andern mit möglichster Geschwindigkeit zu täuschen, und so nicht bloß zum Ziele zu kommen, sondern auch das Lob der größten Bewunderung einzuärnten.

Während daher in allen andern Parabeln von einer Erfahrung Gebrauch gemacht wird, die sich tausendmal und jeden Augenblick wiederholen kann, steht hier ein Mann vor uns, der unter die ganz seltenen Erscheinungen gehört. So viel über die charakteristische Verschiedenheit.

Auch die Frage verdient die genaueste Beantwortung, ob nicht Christus selbst, was sich doch mit der größten Wahrscheinlichkeit vermuthen läßt, den richtigen Fingerzeig zur Erklärung der vorliegenden Parabel gegeben habe. Dies kann auf eine mehrfache Weise bejaht werden, je nachdem wir untersuchen, wie er sonst das Bild eines Haushalters entwirft, sonst die Güter der

---

1) Ich erinnere mich nicht, irgendwo diesen Umstand, der manche Schwierigkeit verursacht, hervorgehoben gefunden zu haben, da man doch in Wahrheit sehr geschäftig gewesen ist, alle mögliche Einwendungen zu berücksichtigen.

Erde betrachtet, sonst von der Anschauung der irdischen Dinge zu den himmlischen empotsteigt.

Hier muß es aber sorgfältig beachtet werden, wie Christus, vgl. die angeführte Stelle, Luc. 12, nicht bloß überhaupt das Bild eines Haushalters gebraucht, sondern dies namentlich in der Absicht angewendet hat, um den Seinigen die rechte Wachsamkeit zu empfehlen, da das Leben so kurz und der Tod so nahe sey. Nicht gleich während seiner ersten Lehrthätigkeit in Galiläa, sondern in den letzten Tagen seines Erdenlebens, gebraucht Christus das Bild von einem guten Haushalter, und auch diesen Wink dürfen wir nicht unbeachtet lassen. Was wir nun so häufig in den Reden unseres Herrn gewahr werden, namentlich in denjenigen, welche sich auf die künftige Vergeltung beziehen, daß sie nämlich eine gewisse Dunkelheit an sich tragen, und daß der Erlöser, um das weitere Nachdenken zu reizen, manches absichtlich zweideutig ausgedrückt hat; das wird sich auch sehr natürlich auf die Parabel vom Haushalter anwenden lassen. Bestimmt kann es daher auch keineswegs entschieden werden, ob unser Gleichniß auf etwas Geschichtliches gehe, oder ob Jesus den Stoff selbst erfunden habe, um daran dogmatisch-moralische Wahrheiten zu knüpfen. Ich würde auch hier, wie bei der Geschichte vom verlornen Sohn, Beides vereinigen, und die Muthmaaßung wagen, ebenfalls wieder mit an die Samariter zu denken, welche mit dem A. T. nicht am besten Haus gehalten hatten. Gern gestehe ich es freilich, daß man in die größten Schwierigkeiten geräth, wenn man von dieser Idee die Anwendung auf jeden einzelnen Bestandtheil der Parabel versuchen will. Doch wird man mir auch eben so bereitwillig einräumen müssen, daß es in der That eine unerklärbare Erscheinung bleibt, wie diesmal kein Jünger, was doch sonst geschieht, nach der Erklärung einer Gleichnißrede fragt, an deren Aufhellung schon so viele Gelehrte ihre Kraft versucht haben, wenn man nicht annehmen will, der Gegenstand der ganzen Parabel sey damals bekannter, als jetzt, mithin keineswegs eine bloß von Jesu selbst neuaufgesuchte Idee gewesen.[2])

---

2) Auch hier kann ich mich nicht entsinnen, daß schon irgend ein Ausleger auf diesen, in der That nicht unwichtigen Umstand hingedeutet hätte.

Lucas ist der einzige Schriftsteller im N. T., der uns diese Erzählung aufbewahrt hat, deshalb wird es nöthig, auch bei dieser Gelegenheit tief in seine Eigenthümlichkeiten einzudringen.

Aus dem Angeführten geht schon hervor, wie grade in dieser Parabel neben ganz eigenthümlichen Ausdrücken auch solche vorkommen, die er nur mit Paulus und mit Johannes gemein hat, die also offenbar einen höhern Geist athmen. Warum mag man nicht von dem, was Paulus 1 Kor. 4, 1—5 schreibt, noch häufiger zur Erklärung unserer Gleichnißrede Gebrauch gemacht haben? Die Parallele ist wichtiger, als man gewöhnlich glaubt, indem sie wenigstens den Gesichtspunct auffinden lehrt, aus welchem wir Lucas 16, 1—9 aufzufassen haben. Das Erste ist die Treue im Haushalten, dann sollen wir uns bei einer solchen Treue durchaus von keinen Rücksichten auf das Urtheil anderer leiten lassen, dabei auch nie einen Werth auf unsere Unschuld legen, sondern alles von der Gnade am Tage des großen Weltgerichts erwarten. Nehmen wir hiervon das Gegentheil, so sind folgendes die hervorstechenden Züge in dem Bilde des von Lucas geschilderten Haushalters. Er beweist einmal nicht die gehörige Treue in dem, was ihm sein Herr anvertraut hatte, und damit hängt zweitens genau zusammen, daß er sich in seiner unglücklichen Lage von zeitlichen Rücksichten leiten, durch das gangbare Urtheil der Welt (graben mag ich nicht u. s. w.) sich bestechen lässet, so wie es drittens auch entschieden ist, daß er auf sein Verdienst einen so großen Werth legt, daß er glaubt, es könne ihm gar nicht fehlschlagen, sich nach verscherzter Gunst seines Herrn bei andern einzuschmeicheln, und dadurch die nöthigen irdischen Vortheile für die Zukunft zu gewinnen. Sehen wir auf die besondere Stellung, welche die Parabel bei unserm Evangelisten einnimt, so dürfte ihr Zweck doch auch zugleich mit Beziehung auf das Gottesreich gefaßt werden dürfen, und mehr, als irgend eine allgemeine moralische Wahrheit, veranschaulicht worden seyn. Dies thun nun in einem gewissen Betracht die meisten Ausleger, in wiefern sie nämlich die Empfehlung einer Klugheit im Sinn haben, welche den Aposteln bei Ausbreitung des Christenthums sehr viel nützen würde. Aber hierbei wird immer nur einem, allerdings bedeutenden, Theil der Parabel Gnüge geleistet; es ist aber noch nicht dargethan, in wiefern auch das Bild von dem

ungerechten Haushalter Anwendung auf diejenigen findet, welche Bürger des neuen Gottesreichs zu werden wünschen. Diese sollen nun grade von dem Mann in der Gleichnißrede lernen, daß sie, wenn von jenem Reiche die Rede ist, nicht anders, als ungerechte Haushalter erscheinen, nur dadurch, daß sie sich selbst für Sünder erklären, daß sie ihren bisherigen Zustand aufgeben, Genossen desselben werden können. Was nun Christus gleich nach V. 9 hinzufügt, dient bloß in so fern zur Erläuterung der Gleichnißrede, als jetzt das grade Gegentheil, das Bild von einer treuen Haushaltung, hervorgehoben wird.

Absichtlich wollte ich alle diese Bemerkungen voranschicken, da es mir immer vorgekommen ist, als sey von den meisten Interpreten dadurch der rechte Standpunct verrückt worden, daß man bloß die neue Erklärung im Auge behielt, die man aufzustellen gedachte, und die man deshalb mit einem gewissen Eifer verfolgte, weil sie als die endlich gefundene richtigere die bisher gangbar gewesenen auf einmal verdrängen sollte. Hieraus folgt nun von selbst, daß man die vielen guten Bemerkungen, welche bald auf die Schwierigkeit irgend einer Erklärung hindeuten, bald über den einen oder den andern dunkeln Punct ein erwünschtes Licht verbreiten, in den verschiedensten Schriften aufsuchen und aus ihnen zusammenlesen muß.

Die bekannten Schriften von Schreiter (Historico-critica explicationum etc. Lips. 1803) und Riedner — wieder abgedruckt im zweiten Bande von Rosenmüllers u. s. w. Comment. theol.. — verdienen hier vor andern verglichen zu werden.

Besonders verdient Schulz: die Parabel vom Verwalter, Breslau 1821. 8. genannt zu werden, welcher sich zwar auf die Prüfung fremder Ansichten nicht eingelassen, dagegen aber einen schätzbaren Beitrag zur Specialhermeneutik geliefert hat.

Der Recensent dieser Schrift in den theologischen Annalen (1822. Februar, S. 126—144) bemerkt unter andern (S. 132), daß ὁ κύριος V. 8 nicht auf die Parabel, sondern auf Jesum bezogen werden müsse, indem Lucas als Historiker einzig der Herr zu schreiben gewohnt sey. Auf den Anfang des 9. V. dürfe man sich nicht berufen, denn κἀγὼ ὑμῖν λέγω müsse mit Weglassung des auch übersetzt werden, wie man solches auch in

der ersten aus dem Grundtext geflossenen Verteutschung der vier Evangelien finde (die 4 Evangelien gedruckt durch Grimm zu Auspurg 1502. 8.). Die Bemerkung, ὁ κύριος gehe immer nur auf Jesum, scheint noch einer Berichtigung zu bedürfen, und ich will jetzt nur an die Stellen 12, 46 und 14, 23 erinnern; eher aber kann man der Auffassung des 9. V. seine Zustimmung geben, da die zweite Hälfte des 8. V. offenbar Worte enthält, welche Jesu, nicht dem reichen Mann in der Parabel, angehören.

Im 1. V. stimme ich denen bei, welche διεβλήθη so erklären, daß es eine heimliche Angabe bedeutet, die aber zugleich wahr seyn konnte. Die Hauptsache lag darin, daß der Verwalter es mit seinem Posten zu leicht genommen, dadurch dem Herren geschadet hatte, ohne daß für seine Person ein Nutzen daraus erwachsen war. Ueberhaupt kann man nicht wohl behaupten, daß ein unrechtmäßig erworbener Reichthum an der Spitze der Parabel stehe, denn zur Zeit, wo die Amtsentsetzung erfolgen soll, hat der Verwalter noch nichts, und was er nachher noch in aller Geschwindigkeit zu gewinnen sucht, das sollte nicht zu seiner Bereicherung, sondern nur zu seinem anständigen Lebensunterhalte dienen.

Unter den V. 5 erwähnten Schuldnern sind offenbar solche zu verstehen, welche die Pächte, die sie in Früchten zu geben schuldig waren, nicht zur gehörigen Zeit und in der vestgesetzten Quantität abgeliefert, nicht aber solche, welche bei dem reichen Mann etwas aufgenommen hatten. Vgl. Großmann in der Abhandlung, Leipzig 1823. 4.

V. 8 erkläre ich so: Die Kinder dieser Welt, welche sich so leicht Freunde zu machen wissen, sind klüger gegen ihres Gleichen, sie sind eher fähig, Einstimmung zu bewirken, als diejenigen den Zweck der Gemeinschaft erreichen, welche sich von den bessern Grundsätzen der Religion leiten lassen. Die Gemeinschaft halte ich grade für einen wesentlichen Punct in der Parabel, als wozu nicht bloß der 9. V. auffordert, sondern was auch aus den nachfolgenden Versen deutlich hervorgeht.

Die Ausübung der feinen Weltklugheit kann immer auf Bewunderung rechnen, selbst bei denen, welche sich sagen müssen, daß einer zum Schaden des andern von ihr Gebrauch zu machen pflegte. So verhält es sich mit dem reichen Mann in der Parabel,

der, wenn er jetzt gleich seinen Schaden vor Augen sieht, doch die Grundsätze des Verwalters billigt, und das aus keinem andern Grunde, als weil er sie auf ähnliche Art selbst schon als Maxime angenommen hatte, oder doch bei vorkommenden Gelegenheiten anzunehmen bereit war. Man hat also gar nicht nöthig, Fremdartiges in den Text hineinzutragen und zu sagen, daß von dem Herrn nicht etwa der Betrug, der für jenen Reichen ja doch nur eine Kleinigkeit war, gebilligt, sondern nur die Klugheit des Verwalters gelobt oder bewundert worden sey. Reiche Leute werden ja immer in den Evangelien als solche geschildert, welche dem Geiste der Welt dienen; dies halte man auch bei unserer Parabel vest, und es wird am besten gehen, den Sinn so zu fassen: Der Herr lobte das ganze Verfahren des Verwalters.

Treffend lassen sich nun die Worte Jesu so darstellen: Die Kinder dieser Welt haben dadurch einen unleugbaren Vorzug, daß sie ihre Maxime zu handeln, nicht bloß sehr schnell zu finden, sondern auch gleich darüber mit denen, die auf demselben Wege wandeln, sich zu verständigen wissen. Hier billigt man Grundsätze, ja man freut sich selbst da über ihre Anwendung, wo sogar für den einen oder den andern ein Nachtheil daraus erwächst. Was kann ich mehr wünschen, fährt Jesus fort, als daß auch meine Verehrer so schnell ihre Maxime zu handeln finden, die rechte Gemeinschaft mit andern gewinnen, den Erdengütern um so bereitwilliger entsagen möchten, da sie einen geistigen und ewigen Lohn zu erwarten haben.

So sind es auch hier dieselben Grundsätze, welche unser Herr bei so vielen andern Gelegenheiten geltend zu machen sucht.

Bloß die Worte ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας verlangen noch eine nähere Erörterung. Sehr erwünscht nennen wir es, daß wir die einzig passende Parallele dem Lucas selbst verdanken, vgl. Apg. 1, 18 ἐκ τοῦ μισθοῦ τῆς ἀδικίας. Sehen wir aber diese Stelle genauer an, dann ergiebt sich, daß nicht die Erkaufung des Ackers für Geld, auch nicht das Geld an sich, sondern nur die Art, wie es unter den Händen des Judas gebraucht worden war, als etwas unrechtes angesehen werden konnte. Auch bei unserer Stelle nehme ich auf den Zusammenhang, wo zuletzt von einem unrechten Gebrauch der irdischen Güter die Rede gewesen war, Rücksicht, und bestimme den Sinn so: Suchet euch mit den

Erdengütern, welche, da sie meistens, wie ich euch auch jetzt erst an einem Beispiel gezeigt habe, unrecht gebraucht werden, ein unrechter Mammon zu heißen verdienen, Freunde zu machen, so hier und dort die höhere Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zu begründen. So verliert jener ungerechte Mammon sein Anstößiges, wenn man nicht speciell an solche Güter denkt, die auf eine offenbar unerlaubte Weise erworben wurden, sondern vielmehr bei der Art stehen bleibt, wie er von dem Verwalter war gebraucht worden, und in welcher Art des Gebrauchs wir zugleich den herrschenden Geist der Welt gezeichnet finden.

Das ἐκλίπητε (LXX 1 Mos. 25, 8) scheint mir sehr absichtlich gewählt zu seyn, indem man es theils auf das Dahinschwinden der Erdengüter, theils auf den Tod selbst beziehen kann. Vorherrschend ist offenbar die letztere Bedeutung, aber ganz ausgeschlossen wird auch die erstere nicht. Ganz so fasse man auch die αἰωνίους σκηνάς im 9. V. Zunächst sind es die himmlischen Wohnungen (vgl. besonders Schulz a. a. O. S. 87), dann aber darf man auch an die geistige Verbrüderung der Christen hienieden denken, grade wie das ganze Himmelreich im N. T. in einen weiten Begriff, und nie bloß in den beschränkten jenseit des Grabes, gefaßt wird. Die Bertholdtsche Erklärung (vgl. Opusc. acad. ed. Winer, Lips. 1824. 8. 4te Abhandl.), die bloß auf Wohlthätigkeitsbezeigungen in diesem Leben sieht, ist zu eng und auch aus dem einfachen Grunde nicht zulässig, weil grade die Christen in der ersten Zeit oft gar keine Gelegenheit hatten, ihren Brüdern gefällig zu werden. V. 10 ff. kann wohl zur Erläuterung der Parabel gebraucht werden, allein man vergesse nur nicht, daß diese Verse ihre Stelle einnehmen würden und einen guten Sinn hätten, wenn auch jene Parabel nicht vorhergegangen wäre.

Darauf hat besonders auch Rauch in einer eigenen Abhandlung aufmerksam gemacht, in Winers Journal, B. 4. N. 4. S. 385—412 (1825).

Es wird jetzt von Jesu das grade Gegentheil hervorgehoben, was auch um so nöthiger war, da sonst mancher auf den Gedanken geführt werden konnte, als sey von ihm selbst die ganze Maxime des Verwalters gebilligt worden. V. 11 wird von einer Treue im Gebrauch des ungerechten Mammons geredet, wodurch

unsere obige Erklärung eine Bestätigung erhält. Denn das möchte doch wohl im Ernste niemand glauben wollen, daß Jesus hier einen unrechtmäßig erworbenen Reichthum gemeint, und dann noch von einer treuen Verwaltung desselben geredet habe. Bei unserer Ansicht ist es auch gar nicht nöthig, die gewöhnliche Bedeutung zu verlassen, und ἀδικός durch fallax, incertus und dergleichen zu übersetzen. Den 12. V. kann man so nehmen: Wenn ihr nun in dem, was zu eurer eigentlichen Bestimmung nicht gehört, in dem Gebrauch der irdischen Güter nicht treu seyd, wie soll es dann möglich seyn, euch das anzuvertrauen, was euch als Kindern des Lichts vorzugsweise als das wahre Eigenthum übergeben werden soll. V. 13 schließt sich hier so gut, wie bei Matthäus, an das Vorhergehende an, und es liegt darinn der sehr einfache Gedanke, daß man entweder aus der Religion seine Hauptsache machen müsse, oder daß man gar nicht seines Glaubens sich rühmen könne. Wer also selbst noch nicht einmal im Irdischen Genüge leistet, wo Menschen, wie jener Verwalter, eine seltene Erscheinung genannt werden müssen, der denke doch noch weit weniger daran, ein Christ zu werden.

Hiermit steht nun auch V. 14. 15 in Verbindung. Was Jesus im 15. V. von der Selbstrechtfertigung sagt, stimmt ganz zu den V. 14 als geizig geschilderten Pharisäern, die um ihrer Habsucht willen der innern Strenge der Religion gern ausweichen, mit einer äußerlichen Frömmigkeit sich begnügen, und so wirklich Gott und dem Mammon dienen wollten. Mit diesen hat es Christus jetzt wieder zu thun, da er die Parabel vom Verwalter offenbar zunächst an seine Apostel, oder doch wenigstens an seine vertrauten Freunde, richtete.

V. 16. 17. 18 lesen wir Worte, die es mir sehr wahrscheinlich machen, was ich auch schon oben andeutete, Christus habe in den vorher mitgetheilten Gleichnissen ganz besonders auch auf gewisse herrschende Grundsätze in der Religion, mithin bei der Parabel vom Haushalter auf solche Menschen Rücksicht genommen, welche in den Augen der Pharisäer um ihres Glaubens willen verhaßt waren. Schleiermacher (a. a. O. S. 203) denkt an die Zöllner, und Großmann in der erwähnten Abhandlung an den römischen Statthalter einer Provinz, und beide Gelehrte suchen ihre Ansicht mit scharfsinnigen Gründen zu ver-

theidigen. Warum soll es aber nicht erlaubt seyn, an die noch weit näher liegenden Samariter zu denken, da sie nicht bloß in unserm Evangelium so häufig erwähnt werden, sondern auch den Pharisäern im höchsten Grade und dergestalt Feind waren, daß diese ihrer Bosheit Luft machten, wenn sie Jesum einen Samariter und einen Bundesgenossen des Teufels (Joh. 8, 48.) nannten? Ich wiederhole hier noch einmal, daß man die einzelnen Züge der Parabel nicht zu ängstlich anwenden, sondern sich damit begnügen darf, gezeigt zu haben, wie grade die Samariter zu den Zeiten Christi ihre Schuld lebhafter, als mancher Jude, fühlten, durch rührende Beweise der Wohlthätigkeit sich auszeichneten (Luc. 10), so jenen ungerechten Mammon auf dem Berge Garizim u. s. w. verlassen und die Aufnahme in die geistigen und ewigen Hütten des Christenthums eifrig suchen wollten. Vielleicht ist es einem andern möglich, diese Hypothese, die ich mehr aufstelle, um mir den Ursprung dieser Gleichnißrede und den Umstand zu erklären, daß sie damals so leicht verstanden wurde, noch von einer bessern Seite zu begründen. Auch das hilft ihr vielleicht, daß namentlich die Samariter, welche in ihrer Religion ein Gemisch von Judenthum und heidnischem Wesen hatten, recht eigentlich dazu dienen konnten, ein Gemälde von dem schlauen Geist der Welt darzustellen, wo man es mit Gott und mit dem Mammon nicht verderben mag.

Was das Eindringen ins Himmelreich (V. 16) anbelangt, so ist wohl hier die Hauptidee diese: Seit der Predigt des Johannes ist ein unruhiges Treiben der Menschen, ein Drängen nach dem Himmelreiche eingetreten, welches aus dem Grunde verwerflich erscheint, weil man hierbei den Plan der Gottheit verkennt, auch den erhabenen Zusammenhang übersieht, der zwischen dem A. und N. T. Statt findet, und gar nicht gestört werden darf (V. 17). Jetzt fällt auch der 18. V. eben nicht auf, weil er das vorher Gesagte gleich an einem speciellen Beispiel erläutert, sehr gut auf die Grundsätze der Samariter paßt, welche die Ehescheidung unbedingt verwarfen, auch die paulinische Idee von einer innern Vereinigung mit Christo ausdrückt, die mehr ist, als jenes pharisäische Drängen nach dem Reiche Gottes. Anders Schleiermacher S. 206. Das Gleichniß vom reichen Mann fügt sich nicht übel an jene Erzählung vom Haushalter; ja man

kann sagen, es wird uns hier das Beispiel eines Menschen geschildert, der, als ein nur dem Lebensgenusse ergebener, ganz und gar nicht weiß, wie man mit Gütern, die einem anvertraut worden sind, Haus zu halten hat.

V. 21 scheint wirklich die neuerlich wieder von Gersdorf (a. a. O. Einleitung S. 19) vorgezogene Erklärung: auch sogar die Hunde leckten sein Geschwür und vermehrten seine schmerzliche Lage, viel für sich zu haben, weil sich so der 22. V. am natürlichsten anschließt, indem hier offenbar das Aufhören eines mühvollen und der Anfang eines bessern Zustandes geschildert wird.

V. 23 kann man nicht lesen, ohne von Bewunderung der Lehrweisheit Jesu fortgerissen zu werden. Wie einfach lauten die Worte ὑπάρχων ἐν βασάνοις! Wie würde nicht mancher von unsern Dichtern die Hölle vermöge seiner Phantasie ausgeschmückt haben? Dies sey ein Wink für diejenigen, welche etwas zu freigebig mit dem Schmuck verfahren, den sie bei Erklärung der Parabeln annehmen, und den ich z. B. gleich in V. 26 nicht finden, sondern wo ich nur einen deutlichen Beweis für die ewige Trennung der Guten und der Bösen erblicken, mithin die Steigerung, die von dem 25. auf den 26. V. übergeht, gar nicht verkennen kann.

Man wende nicht ein, daß meine Ansicht schon darum etwas zu künstlich erscheine, weil ja doch V. 24 an bildlich gesprochene Worte erinnere. Letzteres gebe ich gern zu, brauche aber deshalb meine Behauptung nicht zurück zu nehmen, denn jeder Leser fühlt es hier sogleich, daß man eine Auffassung der Worte im buchstäblichen Sinn nicht wohl für möglich halten könne.

Eine sehr große Lehre enthält der Schluß dieser Pericope, die Wahrheit nämlich, daß nicht sinnliche Anschauung, die nur zu leicht in einen sinnlichen Genuß übergeht, sondern nur der herzliche Glaube an die göttliche Offenbarung das Heil unserer Seele bewirke und uns den Eingang in die ewige Herrlichkeit öffne.

Was hier speciell von der Auferstehung eines Todten gesagt wird, das läßt sich noch weiter ausdehnen, und z. B. gleich auf alle diejenigen anwenden, welche den thörichten Wunsch aussprechen, etwas Außerordentliches zu sehen, um dadurch zur Aenderung ihrer Gesinnungen und ihres Lebens geführt zu werden.

Man erinnere sich an jene schöne Stelle von den Griechen, Joh. 12, 20 ff., welche Jesum gerne sehen wollten. Welchen erhabenen Uebergang bahnt sich nicht hier der Erlöser (V. 23 ff.), um den hohen Werth seines Leidens und die segensreichen Folgen seines Todes ins Licht zu setzen! Und zeigt nicht das Beispiel seiner eigenen Jünger, wie diese da weit höher standen, wo sie nicht mehr so glücklich waren, ihren Meister mit leiblichen Augen zu schauen?

Sonst dürfte es hier hinreichend seyn, im Allgemeinen darauf hinzuweisen, wie dieses Gleichniß ganz zu der Darstellung paßt, welche grade Lucas mehrmals von reichen Leuten gegeben hat, ohne der Frage zu gedenken, ob nicht Christus vielleicht eine bestimmte Person im Auge gehabt und diese als handelnd vorgestellt habe. Aber diejenigen können doch manches aus dem gegenwärtigen Gleichniß lernen, welche unvorsichtig genug sind, V. 1, wo die Parabel vom Haushalter beginnt, unter dem reichen Mann sich Gott selbst vorzustellen.

Am einfachsten scheint es mir, die Pharisäer überhaupt im Sinne zu behalten, denn dieses waren ja die Reichen, welche ein Recht zu haben glaubten, mit den thörichtesten Forderungen zu Jesu zu treten, von ihm Zeichen am Himmel, und dergleichen auffallende Dinge mehr, zu begehren. Vgl. Muzels Abhandlung über dieses Gleichniß im Archiv für Pastoralwissenschaft, Berlin 1824. B. 1. N. 1. 2te Abh.

§. 40.

Von den Aergernissen in der Welt, der Liebe des Christen zur Versöhnlichkeit, und dem Glauben, durch welchen diese am meisten befördert wird.

Kap. 17, 1 — 10.

Bisher hatten wir es fast ausschließend mit Gleichnißreden Kap. 14 — 16 zu thun; jetzt aber tritt Jesus mehr so auf, daß er gleich unmittelbar sich über die Religion ausspricht. Da nun dieses Kapitel selbst durch das, was wir von V. 11 an lesen, in keinem bisherigen Zusammenhang, denn von V. 1 — 10 wird eins

sehr natürlich aus dem andern entwickelt, unterbrochen erscheint, so folgt auch hieraus, daß wir wegen einer Anknüpfung an das Vorhergehende nicht ängstlich verlegen seyn dürfen. Nimt man indeß meine Ansicht von einer zum öftern geschehenen Berücksichtigung der Samariter zu Hülfe, so springt eine gar nicht üble Zusammenstimmung in die Augen. Durch nichts fühlte sich die liebende Seele des Erlösers so angegriffen, als durch die Streitigkeiten, welche die religiösen Partheien seiner Zeit zerfleischten, dadurch die Versöhnlichkeit erschwerten, dann jene äußerliche Werkheiligkeit beförderten. Dieser Gesichtspunct weist uns dieselben Gründe des Streites nach, welche nach Matth. 18, 1 ff. in der Seele der Jünger vorherrschend waren. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß Jesus nicht solche Reden, wie sie in ganzen Kapiteln enthalten sind, jederzeit an einander gesprochen haben kann, wohl aber dürfen wir annehmen, daß er vermöge seiner Weisheit den Faden immer wieder sehr geschickt aufzunehmen wußte. Doch muß auch hier bemerkt werden, wie namentlich die letzten Vorträge des Heilandes, kurz vor seinem Ende, sich durch eine besondere Länge auszeichneten.

V. 1 *ἀνένδεκτον ἅπ. λεγ.* Lucas unterscheidet sich dadurch von Matth. 18, 7, daß er zeigt, es wäre gar nicht möglich, den Aergernissen auszuweichen, während Matthäus die Sache ausdrückt, als ob die Uebel in der Welt absolut nothwendig gedacht werden müßten. V. 2 *λυσιτελέω ἅπ. λεγ.* V. 3 *προςέχετε ἑαυτοῖς* schreibt nur Lucas und zwar in beiden Schriften. Lucas weicht etwas von Matthäus ab, dient aber sehr dazu, jedes Mißverständniß zu beseitigen, was etwa aus der Darstellungsart des Matthäus hervorgehen könnte. V. 5 *εἶπον οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ* kommt weiter nicht vor. V. 6 *συκαμίνῳ ἅπ. λεγ.* Abermals etwas anders, theils natürlicher, theils eleganter, als Matth. 17, 20. V. 7 *ἀροτριῶντα* nur noch 1 Kor. 9, 10. Zu *χάριν ἔχειν* V. 9 vgl. man Apg. 2, 47; zu *οὕτω καὶ ὑμεῖς* V. 10. Kap. 21, 31.

V. 8 fällt *εἰς σέ* im Syrischen weg, so auch *ὁ κύριος* V. 6. V. 7 *ἀροτριῶντα κ. τ. λ.* ܕܕܒܪ ܦܕܢܐ ܐܘ ܕܪܥܐ ܥܢܐ qui ducit iugum, aut pascit oves. Der Anfang von V. 8 so, daß keine

Frage gehört wird. V. 9 μὴ χάριν ἔχει ܠܡܐ ܛܝܒܘܬܗ ܡܩܒܠ num gratiam accipit?

Den Zusammenhang deuteten wir schon im Allgemeinen an, darum sollen nur noch einige erläuternde Anmerkungen folgen. Sehr charakteristisch ist der Wunsch: Herr stärke uns den Glauben. Theils das, was 16, 29. 31 steht, theils die Aussprüche und Anforderungen Jesu 17, 1—4 mochten die Gemüther der Apostel beunruhigt und so jenen Wunsch erzeugt haben. So lange solche nahe liegende Gründe seinen Ursprung erklären, ist es nicht nöthig auf Parallelen im Matthäus, deren wir oben mitgedachten, zurückzugehen.

In dem Folgenden verdient der ächtpaulinische Ausspruch V. 10 an die Spitze gestellt zu werden, und das Bild von einem arbeitenden Knechte hergenommen, soll nur als Einleitung dienen. Wie nämlich der Knecht nach einem wohlvollbrachten Tagewerk noch nicht so fort auf Essen und Trinken Anspruch machen darf, sondern auch daheim erst noch dem Herrn zu dienen verpflichtet ist, so hat auch der Jünger des Heilandes durch äußerliche Pflichterfüllung noch keinen Lohn erworben, sondern diesen kann er nur da erwarten, wo er aus Liebe zum Erlöser immer bereit ist, seine Aufträge mit Eifer zu vollbringen und geduldig auf den endlichen Genuß zu warten. In der Anwendung (V. 10) hat Jesus bloß die erste Idee hervorgehoben und die letztere der Auffindung anderer überlassen.

§. 41.

Die Heilung der zehn Aussätzigen.

Kap. 17, 11—19.

Als geschichtliche Begebenheit nimt diese Erzählung ihren Platz für sich ein; sie steht aber auch grade hier an ihrer Stelle. Sie zeigt auf der einen Seite factisch, was jener vorher beschriebene wahre Glaube vermöge, und auf der andern, wie nicht äußerliche Pflichterfüllung, dergleichen das Hingehen und Zeigen vor den Priestern war, sondern nur ein dankbares, der Heiligung geweihtes Gemüth, wie es der Samariter offenbart, vor Gott wohlgefällig mache und dem Glauben die Krone aufsetze.

V. 11 *διὰ μέσου* ganz wie 4, 30, denn Joh. 8, 59 auf jeden Fall unächt. V. 12 *πόῤῥωθεν* nur noch Hebr. 11, 23. V. 13 *ἦραν φωνὴν* vgl. Apg. 4, 24. V. 16 *εὐχαριστῶν* ganz im paulinischen Sinne, da es in den übrigen Evangelien nur bei Mahlzeiten, bei der Einsetzung des Abendmahls u. s. w. vorkommt. Wie *ποῦ* V. 17 steht, nämlich am Schlusse, so kommt es sonst nirgends im N. T. vor. V. 18 *ἀλλογενής ἅπ. λεγ.*

V. 12 so: ܘܟܕ ܩܪܒ ܠܡܥܠ et cum appropinquaret introire. Wahrscheinlich, um zu zeigen, daß jenes Gesetz, welches die Aussätzigen entfernt zu halten bestimmt war, nicht sey verletzt worden. In solchen Stücken giebt unser Uebersetzer gern nähern Aufschluß. V. 14 *ἐγένετο* übergangen. V. 18 ܠܡܢܐ ܦܪܫܘ ܕܢܗܦܟܘܢ quare separati sunt, quin redierint etc.

Zur Charakteristik Jesu muß hier Folgendes bemerkt werden, was man gewöhnlich übersehen hat, was aber grade dazu dient, auch in den Wundern, die er verrichtete, die Vielseitigkeit und die wahre Größe seines Geistes zu offenbaren. Unser Herr läßt sich diesmal in kein Gespräch ein, sondern der einfache Befehl, V. 14, sollte dazu dienen, das Nachdenken der Unglücklichen zu reizen, und ihrem Geist eine freie und wohlthätige Richtung zu geben. Dieser Zweck wird indeß nur an einem einzigen, und zwar an einem Samariter, erreicht. Hier findet nun der Heiland die beste Gelegenheit, neben seinen liebreichen Sinn auch den gerechten heiligen Unwillen (V. 17) zu offenbaren, der sich darüber innig betrübt, daß man Gott so leichtsinnig vergesse, die größten Wohlthaten mit schnödem Undank empfange. Wie sehr unterscheidet sich auch hier der Erlöser von den weisesten und besten Menschen, da es ihm nicht um eigene Ehre zu thun ist, sondern nur darum, daß der Sünder durch den Glauben zu Gott geführt werde und den wahren Frieden seiner Seele, nicht allein das Glück der Gesundheit, sondern den Weg zur Weisheit und zur Tugend finde. [1]

---

1) Nach gewohnter Art macht Krummacher auch über diese kleine Geschichte feine Bemerkungen, a. a. O. S. 209.

§. 42.

Christus erklärt sich über den Eintritt seines Reichs.

Kap. 17, 20—36.

Nichts war natürlicher, als daß die großen Thaten Christi immer wieder den Wunsch hervorriefen, daß der Tag seines messianischen Reichs doch recht bald anbrechen möge. Auf diese Art läßt sich nun ein sehr nahe liegender Zusammenhang unseres Abschnitts mit dem entdecken, was wir bereits beleuchtet haben. Alle Fragen über das Himmelreich verlangten stets eine vielseitige Beantwortung, weil dieses Reich selbst nie auf diesen oder jenen Zeitpunct beschränkt werden kann.

V. 20 *παρατηρήσεως ἅπ. λεγ.* V. 24 *ἀστράπτω* nur noch 24, 4. *ὑπό* mit *οὐρανόν* verbunden hat nur Lucas, vergl. Apg. 2, 5. 4, 12. Die Formel in unserer Stelle bleibt dennoch eine ganz eigene. V. 33 *ζωογονήσει* nur noch Apg. 7, 19. LXX 1 Mos. 6, 19.

V. 20 *ἐπερωτηθεὶς κ. τ. λ.* ܘܟܕ ܫܐܠܘܗܝ ܠܝܫܘܥ ܡܢ ܦܪܝܫܐ et cum interrogassent Iesum ex Pharisaeis. V. 23 Anfang ܘܐܢ ܢܐܡܪܘܢ ܠܟܘܢ et si dixerint. *μηδὲ διώξητε* fehlt. V. 24 *ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανὸν — λάμπει:* ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܟܠܗ ܬܚܝܬ ܫܡܝܐ ܡܢܗܪ de coelo et quidquid est sub coelo illuminat. V. 27 ܢܣܒܝܢ ܢܫܐ ܘܝܗܒܝܢ ܠܓܒܪܐ ducebant uxores et dabant maritis. Zu Anfange des 28. V. ܬܘܒ iterum, eingeschoben. V. 29 *ἔβρεξε* ܐܡܛܪ ܡܪܝܐ pluere fecit dominus. V. 31 fehlt *ὁμοίως*. V. 32 *ὃς ἐὰν ζητήσῃ* ܡܢ ܕܨܒܐ qui vult.

Sehr viel Aehnliches, doch immer wieder mit andern Worten ausgedrückt, lesen wir im 24. Kapitel des Matthäus. Die Erwähnung der Geschichte von Lot ist dem Lucas eigenthümlich, sie erklärt sich auch sehr gut aus dem Umstand, daß seinen Lesern namentlich mit solchen Beispielen gedient war, welche sich in den

ältesten Büchern der Bibel fanden. Die Worte V. 21 ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν fasse ich so: Das Reich Gottes ist inwendig in euch. Jenes ἐντός kommt nur noch Matth. 23, 2, also auch in einem sehr merkwürdigen Gespräch mit den Pharisäern vor; und so scheint es Christus auch hier absichtlich gewählt zu haben, um, wie es der Lehre vom göttlichen Reiche gemäß ist, einer mehrfachen Idee im Gemüthe Raum zu verschaffen. Dieselbe Bemerkung muß in dem Folgenden genau vestgehalten werden, denn so gewiß es auch ist, daß das Meiste sich auf jene merkwürdige Zerstörung von Jerusalem bezieht, so haben wir doch auch hier das perspective Gemälde vor uns, welches Gegenwart und Zukunft verbindet, und wo die einzelnen Vorstellungen nie so scharf, wie in einem ganz nüchternen Vortrage, aus einander gehalten werden.

Eingedenk des Fingerzeigs, daß Christus von V. 22 an die Rede wieder an seine Jünger richtet, kann ich daher V. 33 nicht mit andern Auslegern auf den Verlust des irdischen Lebens, wie er bei der Zerstörung von Jerusalem häufig Statt fand, beziehen, sondern ich suche beides auf Rettung und Verwahrlosung für die Ewigkeit anzuwenden.

Will man bloß auf die Zerstörung von Jerusalem bei diesem Abschnitt zurückgehen, so muß man offenbar eine mit Zwang verbundene Erklärung versuchen. Die Erscheinung Christi bei jener Katastrophe war in der That nicht mit der Ueberraschung eines Blitzes zu vergleichen. An sich konnte man es auch keine Sünde nennen, nach Jerusalem zurückzugehen, das zu holen, was etwa noch gerettet werden konnte u. s. w. Anders Morus S. 365.

§. 43.

Von der Beharrlichkeit im Gebete, und von der rechten Art, seine Andacht zu verrichten.

Kap. 18, 1 — 14.

Wem wären, wenn er die Schilderung von dem Schluß des vorigen Kapitels noch einmal übersieht, nicht die Worte eingefallen: Noth lehrt beten? Indeß ein solches Gebet, durch Umstände und durch die Noth erzeugt, kann nur zu leicht eine falsche

Richtung nehmen, und seiner eigentlichen Kraft beraubt werden. Diesem sucht nun Jesus entgegenzuarbeiten, und er trägt zugleich ein zweites Gleichniß vor, weil er wohl sahe, daß man seine Aufforderung, beharrlich im Gebete zu bleiben, leicht falsch verstehen, mithin eine äußerliche Uebung der Andacht, wie sie z. B. den Pharisäern beliebte, mit jener Tugend selbst verwechseln konnte. Im strengen Sinne braucht man daher die zweite Parabel nicht grade antipharisäisch zu nennen. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 220.

V. 2 πρὸς τὸ δεῖν sonst nicht im N. T. ἐκκακέω neben Lucas, der es nur diesmal hat, bloß noch Paulus. Zu V. 2 finden sich die Parallelen vom Gegentheil, welche an Gottesfurcht erinnern, am meisten in der Apostelgeschichte. Daß ähnliche Formeln auch bei Klassikern vorkommen, zeigt gleich Kühnöl zu dieser Stelle. V. 4 ἐπὶ χρόνον ist nur dem Lucas geläufig, vgl. Apg. 18, 20. V. 5 ὑπωπιάζω nur noch 1 Kor. 9, 27. V. 8 ἄρα nur noch Paulus, LXX 1 Mos. 18, 13. V. 9 ἐξουθενέω nur Paulus neben dem unsrigen. V. 11 σταθεὶς Schreibart in beiden Schriften des Lucas. V. 13 ἱλάσκομαι nur noch Hebr. 2, 17. LXX Psalm 79, 9.

V. 1 πρὸς τὸ δεῖν — ἐκκακεῖν ܕܒܟܠ ܙܒܢ ܢܨܠܘܢ ܘܠܐ ܢܬܡܐܢܘܢ ܠܗܘܢ ut omni tempore orarent, nec cunctarentur (oder mit Gutbir) ne malo succumberent. V. 2 fällt λέγων weg. V. 4 ἐπὶ χρόνον ܙܒܢܐ ܣܓܝܐܐ tempore multo. Mir scheint dies auch die passendste Uebersetzung, man vgl. nur V. 8 ἐν τάχει. V. 5 εἰς τέλος, ܠܫܘܠܡ. ὑπωπιάζῃ ܡܗܪܐ ܠܝ molesta sit mihi. V. 7 statt οὐ μή ܠܐ ܟܝܬ non potius. μακροθυμῶν ܡܓܪܓ ܪܘܚܗ protrahens spiritum suum. V. 9 ܠܘܩܒܠ contra statt πρός. τοὺς λοιπούς ܠܟܠܢܫ. V. 11 πρὸς ἑαυτόν ܒܝܢܘܗܝ ܠܒܝܢ ܢܦܫܗ doch so, daß diese Worte nicht auf das Gebet bezogen werden, also gegen Luther: Er betete bei sich selbst. V. 14 ܝܬܝܪ ܡܢ ܗܘ ܦܪܝܫܐ magis prae illo pharisaeo.

Um recht in den Sinn des Gleichnisses V. 1—8 einzudringen, ist wohl zu wünschen, daß der Ausleger auf 11, 5—13 zurückgehe. Täuschen wir uns nämlich nicht in Ansehung der Verwandtschaft, die wir bisher zwischen Lucas und Paulus andeuteten, die auch gewiß die Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch nehmen wird, so haben wir auch hier den Schriftsteller, der ganz im paulinischen Geiste nach einer längern Unterbrechung den Faden wieder aufnimt, den er irgendwo fallen gelassen hatte.

Wie sehr auch das zweite Gleichniß (V. 14 werde nur verglichen) an paulinische Ideen, z. B. Röm. 3. erinnert, kann bei Morus, im Kommentar zu dieser Stelle, eingesehen werden. Wie dort, Kap. 11, 7, der Schlafende nicht aus Liebe, sondern nur darum aufsteht, um sich selbst Ruhe zu schaffen, indem ihm das Anpochen in der Nacht lästig wird, so handelt auch hier der weder Gott noch Menschen fürchtende Richter. In unserer Stelle erhält die Rede Christi noch mehr Steigerung, denn was dort, Kap. 11, von einem natürlichen Menschenfreunde, der freilich auch ganz von dem Geist der christlichen Liebe entblößt ist, gesagt wird, das bezieht der Heiland hier auf einen Richter, den jedermann als einen solchen kannte, der den Bedrückungen der Verlassenen mit der größten Gleichgültigkeit zuzusehen im Stande war.

Unser Gleichniß hat auch eine große Aehnlichkeit mit dem, was wir 16, 1—9 lesen, weil grade auch diesmal das Betragen eines moralisch schlechten Menschen gewählt wird, um daran eine der wichtigsten und trostreichsten Wahrheiten des Evangeliums zu knüpfen. Dies scheint auch selbst dem Schriftsteller bei dem *κριτὴς τῆς ἀδικίας* ziemlich deutlich vorgeschwebt zu haben.

Wenn Luther V. 5 übersetzt, und übertäube mich, so muß dies dahin berichtigt werden, daß er mich nicht mit Bitten bestürme. Auch 11, 8 kam ein seltener Ausdruck, *ἀναίδεια*, vor. V. 7 sagt Luther, und sollte Geduld darüber haben, was offenbar nicht verständlich, so wie die oben erwähnte syrische Uebersetzung etwas zu weit hergeholt ist. Ich bleibe bei der einfachen Bedeutung stehen: er ist langmüthig in Ansehung dessen, was auch sie gesündigt haben. Diese Idee scheint mir durchaus mit zu Grunde zu liegen, theils um der folgenden Gleichnißrede willen, theils, weil auch die Auserwählten nicht frei von Mängeln gedacht werden können. Die Worte V. 8 *πλὴν* ὁ

υἱός κ. τ. λ. stehen beim ersten Anblick nicht in dem rechten Zusammenhange, wodurch man aber nicht abgeschreckt werden darf, diesen mit Sorgfalt aufzusuchen. Auch die gleich vorher beschriebene Rettung der Auserwählten ist als ein Kommen Gottes, und zwar als ein solches anzusehen, welches von so manchem gar nicht mit gläubigem Gemüthe erkannt wird. Nun gehen wir weiter zurück auf 17, 22, woraus wir noch deutlicher sehen, daß von einer sichtbaren Erscheinung Christi gar nicht mehr die Rede seyn könne. Auch V. 30 hatte Christus eine ausweichende Antwort gegeben, mithin kann 18, 8 nur ein Kommen gemeint seyn, welches, während es Tausende nicht verstehen, und von einzelnen frommen Gemüthern, ähnlich dem Kommen des unsichtbaren Gottes, begriffen wird.

V. 9—14 durchgängig die große Idee, welche in dem Brief an die Römer auf eine so musterhafte Art ins Licht gesetzt wird, und welche es auch jetzt noch verdient, mit Nachdruck eingeschärft zu werden.

Sieht man auf den Parallelismus der Glieder V. 11 und V. 13, so dürfte allerdings die Auffassung des πρὸς ἑαυτόν in der syrischen Uebersetzung vorgezogen werden müssen, vergl. auch Bolten S. 260. Hierzu kommt die wichtige Stelle 24, 12 ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν. Die Einwendungen, welche aber Kühnöl macht, verdienen auch gehört zu werden. Ich entscheide allerdings für die erste Erklärung, bemerke aber auch zugleich, daß im Ganzen eigentlich der Sinn nur wenig geändert wird. Doch bleibt sich der Syrer nicht gleich, wie wir 24, 12 sehen werden.

§. 44.

Die Einsegnung der Kinder.

Kap. 18, 15—17.

Ueber die Zeit, in welche, so wie über den Ort, wohin diese Einsegnung zu verlegen ist, hat sich Schleiermacher sehr umständlich und mit gründlicher Gelehrsamkeit verbreitet.

Die Hauptsache ist die rührende Handlung selbst, die einen tiefen Eindruck machen mußte, die es daher auch ganz verdiente, von allen Synoptikern aufbewahrt zu werden. Einen innern

Zusammenhang kann man eigentlich bei allen drei Evangelisten in Ansehung des Vorhergehenden nachweisen. Bei Matthäus waren die Gespräche von der Ehescheidung u. s. w. vorhergegangen. Anschaulicher ließ sich nun gewiß der Segen einer frommen Ehe nicht machen, als es durch die symbolische Handlung geschah, welche an unschuldigen Kindern vorgenommen wurde. Dasselbe gilt von Marc. 10.

Bei Lucas aber wird so eben hier durch eine ergreifende Thatsache bestätigt, was das Gleichniß von den beiden Betenden in zwei Gegensätzen dargestellt hatte. Die drohenden Jünger zeigen offenbar etwas von jenem pharisäischen Sinn, während die stummen Kinder so laut für den Werth der Unschuld sprechen, wie jener bußfertige Zöllner, der wenig sprach, das lauteste Zeugniß für die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, abzulegen vermochte.

Alle drei Geschichten, die Kindereinsegnung, die Unterredung mit dem Obersten, wie er bei Lucas heißt, und die Verkündigung der Leiden Christi, werden in allen drei Evangelien an einander gereihet, indem das, was Matthäus 20, 1 ff. einschiebt, nur als weitere Ausführung einer schon vorgetragenen Idee angesehen werden kann. Warum wir indeß einen kürzern Ruhepunct wählen, wird sich gleich unten zeigen.

V. 15 βρέφη verstärkt mit die Beweise, welche für die Aechtheit der beiden ersten Kapitel unsers Evangeliums geführt werden. Beide Nachbarn haben παιδία. Sonst keine wesentliche Verschiedenheit. Was Marc. 10, 16 erzählt, läßt Lucas weg, und Matthäus vergißt sogar die Anwendung, welche V. 17 so schön ausgedrückt ist, auf die Erwachsenen zu machen.

V. 16 nach Art des Syrers zu Gunsten des Zusammenhangs mit dem Folgenden ausgedrückt: ܕ̈ܐܝܠܝܢ ܓܝܪ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܐܢܘܢ ܕܝܠܗܘܢ ܗܝ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ illorum enim, qui sicut isti sunt, illorum est regnum coeli.

Eine Handlung ging so eben vor unserm Auge vorüber, die wir mit Recht unter die rührendsten im ganzen Evangelium zählen. Wir lernen in der Geschichte sehr viele Religionsstifter kennen, aber keinen, der in der Gestalt eines solchen Kinderfreundes aufgetreten wäre. Das konnte auch nur der, der einst

selbst ein schwaches Menschenkind gewesen war, als solches schon die Augen ergötzt, die Herzen zu sich hingezogen hatte. Auch beim frühen Tod der Kinder findet man im Evangelium Trost, wie sonst nirgends.

Wenn aber Christus den Kindern die gewisseste Aufnahme ins göttliche Reich verheißt, dann sollte man neben der Unschuld, deren sie sich erfreuten, auch auf einen andern Umstand, den man gewöhnlich übersieht, nämlich darauf Rücksicht nehmen, daß der Heiland, der ein so undankbares Geschlecht vor sich hatte, von der Nachwelt etwas Besseres erwarten, so die Kleinen preisen wollte, welche einst die Glücklichern seyn, eine angenehmere Zeit erleben und auch thätiger für sein Reich wirken würden.

Hier ist die historische Auffassung, neben jener allgemeinen, mehr an ihrer Stelle, als in so vielen andern Fällen, wo man sie mit großer Bereitwilligkeit gegeben hat. Diese wird auch nicht wenig dazu dienen, uns die Taufe der Kinder, an welche uns die vorliegende Stelle so lebhaft erinnert, immer theurer zu machen. Da muß doch wohl eine symbolische Handlung ihre höchste Würde behaupten, wo sie auf der einen Seite auf eine Unschuld hinweist, welche wir bei den Erwachsenen vermissen, auf der andern aber Hoffnungen auf eine entfernte Zukunft weckt, die wir als die Stütze unseres ganzen Lebens ansehen sollen.

Denken wir endlich noch daran, wie die Kindereinsegnung, von der wir hier hören, in eine Zeit fällt, wo der Herr seinem Tode entgegenging, so ergiebt sich hieraus, daß es eben die Kleinen sind, welchen die großen Früchte seines Leidens und Sterbens am ersten zu Gute gehen sollten.

§. 45.

Ein Reicher wünscht den Weg zum Himmel zu finden, und Jesus ertheilt hierauf eine sehr wichtige Antwort.

Kap. 18, 18 — 30.

Denken wir uns den hier geschilderten Reichen bei der Kindereinsegnung gegenwärtig, so läßt sich seine Frage sehr leicht erklären, da es ihm aufgefallen seyn mochte, weshalb denn grade

die Kleinen die erste Anwartschaft auf das Himmelreich haben sollten. Auch hier scheint der einstimmige Bericht der drei Evangelisten in Ansehung der Reihenfolge der Begebenheiten die wichtigsten Spuren der Glaubwürdigkeit zu verrathen, indem die Jünger, die sonst so gern fragen, durch den Verweis, den sie, als man die Kinder brachte, von Jesu erhielten, etwas schüchtern geworden waren.

V. 18 steht τις ἄρχων ziemlich unbestimmt, wie Matth. 19, 16. Offenbar will also Lucas nicht bloß einen reichen Mann, sondern auch einen in hohen Aemtern stehenden nahmhaft machen. Dies paßt nun freilich nicht gut zu dem νεανίσκος Matth. 19, 20. 22. Allein hier darf man annehmen, da sich die Erzählung so unbestimmt bei allen dreien anhebt, Matthäus sey durch die Worte ἐκ νεότητός μου veranlaßt worden, einen Jüngling als bestimmte Person anzugeben. Sonst könnte man sich auch so helfen und sagen, Lucas habe ihn mit Rücksicht auf seine künftige Bestimmung, weil er der reiche Sohn eines reichen Obersten war, schon als den Obersten selbst geschildert. Mir gnügt es, bei der erstern und einfachern Erklärung stehen zu bleiben. Es ist doch auch angemessener, bei den Worten ἐκ νεότητός μου an ein männlicheres Alter, als an die Jugendjahre selbst zu denken. Auch die vorherrschende Liebe zum Reichthum wird eher erklärbar, wenn man einen längern Besitz desselben und des damit verbundenen Ansehens annimt, was nur bei einem Mann, nicht aber bei einem Jüngling, der in seinen muntern Jahren zu so manchem raschen Schritt fähig ist, gedacht werden kann.

V. 22 λείπω kommt bei Lucas nur in dieser Stelle vor. Die Lesart διάδος verdient den Vorzug, vgl. 11, 22 und Apg. 4, 35. V. 23 Lucas πλούσιος σφόδρα, wo Matthäus und Marcus κτήματα πολλά, wahrscheinlich, weil jenes Adjectiv einer seiner Lieblingsausdrücke ist, denn σφόδρα braucht er nur noch einmal in der Apostelgeschichte. Doch muß bemerkt werden, daß das Substantiv, welches Matthäus und Marcus haben, bei ihm gar nicht zu finden ist. Nach V. 24 wendet sich Jesus nicht speciell an seine Jünger, wie solches nach den beiden andern geschehen ist. V. 26 kann man aber zugleich an die Jünger mit denken, obschon die Worte es nicht grade nothwendig verlangen. Doch möchte man unter οἱ ἀκούσαντες am zweckmäßigsten alle zu-

sammenfassen, welche gegenwärtig waren. V. 29 schiebt Lucas auch noch γονεῖς mit ein, wo die andern beiden πατέρα ἢ. μητ. haben, dagegen läßt er die ἀγροὺς weg, schreibt auch lieber ἕνεκεν τῆς βασιλ. τοῦ θεοῦ, wo die übrigen alles auf die Person Christi beziehen. V. 30 πολλαπλασίονα ἅπ. λεγ., dann die Scheidung gut zwischen der gegenwärtigen und künftigen Art der Belohnung. Matthäus drückt sich hier unbestimmter aus, bei Marcus aber nimt die Erzählung eine zu große Breite an. Das πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι κ. τ. λ. kennt Lucas nicht, da er es 13, 30 bei einer passendern Gelegenheit angebracht hatte.

V. 19 gleich verbunden ܐܠܐ ܐܢ ܚܕ ܐܠܗܐ nisi unus Deus. V. 20 ܠܐ ܬܣܗܕ ܣܗܕܘܬܐ ܕܫܘܩܪܐ et non testaberis testimonium mendacii. Sonst geht das Tödten dem Ehebrechen voran, wie in den mosaischen Schriften, was er auch Röm. 13, 9 gethan hat. Hier läßt sich die Sache gut erklären, aber weniger in der Versetzung der Parallele bei Marc. 10, 19. V. 22 ܙܠ abi eingeschoben, dagegen δεῦρο ausgelassen. V. 25 εἰςελθεῖν zum zweitenmal übergangen. V. 29 αὐτοῖς durch den Singular ܠܗ. V. 30 πολλαπλασίονα ܥܡ ܥܘܦܦܐ ܣܓܝܐܐ cum duplicationibus multis.

Zuerst verdienen hier die Worte Christi eine genauere Erläuterung: τί με λέγεις ἀγαθόν κ. τ. λ. Um den Sinn der Rede zu fassen, dürfte es nöthig seyn, auf jene lobpreisende Anrede zu verweisen, welche bei einer andern Gelegenheit aus dem Munde des Nicodemius gekommen ist, Joh. 3, 2. Der Meister in Israel und der ἄρχων unseres Textes sind gleich thöricht zu nennen, weil sie sich ein Urtheil über eine Sache anmaaßen, die sie eigentlich noch gar nicht verstehen. Und grade mit Beziehung auf diese Unvollkommenheit des Herzens erhalten sie die Antwort von Jesu, die unter andern Umständen auch ganz anders ausgefallen seyn würde. Jesus wollte nicht gelobt seyn, am wenigsten von solchen Menschen, welche noch nicht die erste Bedingung erfüllten, um Mitgenossen seines Reiches zu werden. Dann wußte er auch hier genau, wie es in dem Herzen dessen aussah, der äußerlich sich ihm näherte, auch sonst durch sein gefälliges Betragen (vergl. Marc. 10, 21) sich leicht beliebt machen konnte.

In einem gefährlichen Traum war grade auch der Reiche befangen, wie wir solches aus V. 21 abnehmen, wo er auf sein Freisein von offenbaren Verbrechen, und dann wieder auf seine äußerlichen Werke sich nicht wenig zu Gute thun wollte. Die nervöse Antwort Jesu findet 10, 42, eine herrliche Parallele; ich meine namentlich das ἕν σοι λείπει, wofür Marcus ὑστερεῖ setzt. Es ist zwar erlaubt, bei dieser Antwort des Herrn vorzüglich der damaligen Zeiten, wo irdische Besitzungen so häufig das wahre Christenthum hinderten, zu gedenken, aber die Gesinnung, und dies ist das Wichtigste, die jener Reiche aussprach, wird sich noch immer bei denen einstellen, die in irdischen Gütern prangen, und dieserwegen müssen wir das V. 24 Gesagte auf alle Reiche ohne Ausnahme anwenden.

Es ist in Wahrheit schwer, daß ein Reicher, dem die Freuden der Erde gar zu sehr zufallen, den Weg zum Himmel finde. Die Gründe von dieser, etwas hart klingenden, Behauptung liegen sehr nahe. Ist es entschieden, daß die meisten Menschen sich mit ihrer Werkheiligkeit begnügen; wie weit eher dürfte dieses von den Wohlhabenden geschehen, welchen nicht bloß die Versuchungen zu den gewöhnlichen groben Lastern unbekannt bleiben, sondern welche auch darum die Erneuerung des Herzens verabsäumen, weil sie mit einem besondern Gefallen auf ihre äußerlich guten Werke hinblicken, so noch heute den Pharisäern zu Christi Zeiten gleichen. An ein noch größeres Hinderniß der Seligkeit erinnert uns auch in so fern dieser Abschnitt, als es den Reichen dieser Welt ganz unmöglich wird, aus Liebe zum Herrn und zu seinem Worte, auf einmal von den Gütern Abschied zu nehmen, welche bis daher der einzige Gegenstand des Genusses und der Wonne gewesen waren. Wie der Mühselige, der hienieden unter Plagen seufzt, seine Seele weit leichter zur unsichtbaren Welt erheben lernt, so wird es dem Reichen dagegen unglaublich schwer, die Ueberzeugung zu gewinnen, daß es auch für ihn noch einen erhöhteren Zustand der Freude geben müsse.

V. 25, um dies beiläufig zu erwähnen, denkt man am besten an ein Kameel, indem es bekannt ist, wie der Orientale sich von Jugend an daran gewöhnt, die stärksten Bilder zu gebrauchen.

Das Christenthum unterscheidet sich nicht bloß durch seine ernsten Forderungen von jeder andern Religion, sondern auch dadurch, daß es diese nie aufstellt, ohne die trostreichsten Verheißungen mitzutheilen, und auf diese Weise jede bekümmerte Seele sofort wieder aufzurichten. V. 27. 29. 30. Als die Quelle alles Vertrauens wird mit Recht der lebendige Glaube an Gott selbst hervorgehoben V. 27, dann die höhern Freuden des Herzens, und der Lohn des ewigen Lebens V. 30. So vermögen wir nicht diesen Abschnitt zu schließen, ohne unsere Ehrfurcht und unsere Anhänglichkeit gegen den zu verstärken, der zwar nicht jeden sogleich in seine Gesellschaft aufnehmen, am allerwenigsten die Stolzen dieser Erde dulden will, aber dafür auch denen den kräftigsten Beistand zusagt, die alles verlassen, um nur Gott und dem Evangelium dienen zu können.

§. 46.

Jesus zieht sich in den engen Kreis der Zwölfe zurück, um hier sich frei über die Größe seiner Leiden aussprechen zu können.

Kap. 18, 31—34.

Das liebende Gemüth vertraut sich nur denen, bei denen es Theilnahme voraussetzen kann. Am wenigsten mag es seine schmerzlichen Seiten allen ohne Ausnahme öffnen, da manche nur darüber spotten, und so die kummervolle Lage vermehren würden. Dies der Grund, warum Jesus in der Regel nur im Kreise seiner Jünger die Ursachen, den Umfang und die Folgen seiner schmerzlichen Leiden darstellen wollte. Diesmal schließt sich diese Schilderung trefflich an das Vorhergehende an, indem die Leidenden durch sein Beispiel zur standhaften Ertragung ihrer Schmerzen ermuntert, dann aber auch immer mehr darüber belehrt wurden, wie sie dem Leiden Christi allein ihre ganze Seligkeit zu danken hätten.

V. 31 *πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* ist nicht bloß Zusatz des Lucas, sondern auch eine Redensart, die gar nicht weiter vorkommt. Als Erläuterung der Idee im Allgemeinen kann 24, 27 angeführt werden. V. 32 τοῖς

ἔθνεσι, wo Marcus und Matthäus der Hohenpriester und Schriftgelehrten gedenken. Jener Ausdruck ist dem Lucas ziemlich geläufig, und es ist nicht grade nöthig, ihn hier durch Heiden zu übersetzen, sondern der Sinn läßt sich auch so bestimmen: Er wird den Völkern (Juden und Heiden) überliefert werden. Den verächtlichen Begriff, der mit dem Worte Heide verbunden war, sucht Lucas möglichst zu entfernen, vgl. 12, 30, wo noch ein Zusatz gebraucht wird. Zu V. 34 vgl. 2, 50. 24, 45. Von diesem Verse haben Matthäus und Marcus nichts. Der Zusatz selbst ist ganz im Geiste des Lucas abgefaßt, und er giebt deutlich genug damit zu verstehen, daß Christus sowohl sein Leiden, als seine Auferstehung, vorhergesagt habe, aber von den Jüngern nicht verstanden worden sey. Aehnliche Formeln begegnen uns bei Johannes, nur daß sie von diesem mit andern Worten ausgedrückt werden.

V. 32. 33 activ und in einer andern Ordnung ܘܢܒܙܚܘܢ ܒܗ ܘܢܪܩܘܢ ܒܐܦܘܗܝ. ܘܢܢܓܕܘܢܝܗܝ ܘܢܨܥܪܘܢܝܗܝ. ܘܢܩܛܠܘܢܝܗܝ et illudent illi, et conspuent in faciem eius, et flagellabunt eum, et ignominia afficient eum et occident eum. Offenbar wieder nach Marc. 10, 34 geändert.

Ob Jesus seine Auferstehung wirklich mit Bestimmtheit vorhergesagt habe, ist in neuern Zeiten vielfältig bezweifelt worden. Es lohnt kaum der Mühe, über eine so einzeln hingestellte Frage zu streiten, da alles auf die Grundansicht ankommt, welche man sich von der Person Jesu und von seinem Erlösungswerk gebildet hat. War aber der Heiland einmal mit einem außerordentlichen Geistesvermögen (Allwissenheit u. s. w.) ausgerüstet, dann läßt sich auch gar nicht absehen, warum er nicht, wenn er es einmal für nöthig fand, von seinem Tod zu sprechen, nicht noch weit eher seiner Auferstehung gedacht haben soll. Mir erscheint wenigstens die ganze evangelische Geschichte nicht mehr in dem schönen Zusammenhang, sobald man annimt, jene Auferstehung sey nicht von Jesu vorherverkündigt worden.

Läugnet man ein solches Vorhersagen, so muß man offenbar auch von dem Tod Jesu eine andere Ansicht aufstellen, und der gewöhnliche Gesichtspunct, wo ihn Jesus im Zusammenhang mit

den Rathschlüssen Gottes betrachtet, kann nicht mehr vestgehalten werden. Wie dürftig aber alle die Vorstellungen sind, wo man den Tod des Herrn aus dem Gesichtspunct der bloßen Pflicht, oder als eine moralisch große That betrachtet, mithin ohne strenge Beziehung auf das Erlösungswerk, hat erst neuerlich wieder Holst bewiesen,[1] dessen Gründe der Unpartheiische, der nach seinem eigenen unverdorbenen Gewissen entscheidet, gewiß für haltbar anerkennen wird.[2]

§. 47.

Jesus heilt einen Blinden am Wege.

Kap. 18, 35 — 43.

Die Bitte der Söhne Zebedäi, welche Matthäus und Marcus hier einschalten, übergeht Lucas mit Stillschweigen, und so fügt sich die Erzählung von dem Blinden in mehrfacher Hinsicht gut an das, was wir V. 31—34 gelesen haben. V. 34 war von einer geistigen Blindheit die Rede, und die leiblichen Wunder Christi sollten ja doch auch zuletzt keinen andern Zweck haben, als den Leidenden behülflich zu werden, daß sie den Weg zur Erkenntniß u. s. w. fänden. Jesus offenbart mitten unter den größten Gefahren ein Herz voll theilnehmender Liebe, und diesmal war er auch so glücklich, den Lohn einer dankbaren Vergeltung zu ärnten V. 43. Lucas V. 36 findet man den Grund, wie dem Blinden die Kunde von der Annäherung Jesu wurde, bestimmter, als bei seinen beiden Nebenmännern; vgl. 15, 26, wo man an eine ähnliche Scene, an ähnliche Worte, mithin an denselben Schriftsteller lebhaft erinnert wird. Auch den folgenden (37) Vers kann man nicht lesen, ohne es ganz zu fühlen, wie häufig Lucas ein Meister in der malerischen Darstellung ist. Der Ausdruck ναζωραῖος, der hier zum erstenmal steht, pflegt in allen Evange-

1) Vgl. Kann und soll der Tod Jesu Bestätigung seiner Lehre seyn? Ja. Schuderoffs Jahrb. 1826. B. 9. S. 277—316. — 2) Wegen der übrigen Vorhersagungen Jesu siehe Heydenreich in Zimmermanns Monatsschrift B. 3. H. 3. S. 273 ff. Meine Apologetik S. 435.

lien erst gegen das Ende der Lebenszeit Jesu vorzukommen. Zu V. 40 ἐκέλευσεν ἀχθῆναι vgl. Apg. 12, 19. 25, 17. Den Schluß dieser Erzählung hat bloß Lucas auf eine so charakteristische Weise hervorgehoben.

V. 35 ἐγένετο läßt der Syrer weg, so auch V. 39 πολλῷ. Wie er in diesem Verse προάγοντες ausdrückt, ist wenig abweichend ܘܐܝܠܝܢ ܕܐܙܠܝܢ ܗܘܘ ܩܕܡܘܗܝ ܟܐܝܢ.

Die Verschiedenheit, welche Matthäus gegen Lucas gehalten, in Ansehung dieser Geschichte beobachtet, indem er von zwei Blinden spricht, läßt sich diesmal sehr leicht ausgleichen, denn man darf nur noch einen dritten, den Marcus, zu Hülfe rufen. So gut Marcus den Namen sogar anzugeben, auch sonst noch kleine Umstände beizubringen weiß, also Dinge erwähnt, welche den andern beiden entfallen waren, eben so gut konnte auch der Fall eintreten, daß sonst noch ein kleiner Gedächtnißfehler begangen wurde. Ich erwähne dieses bloß darum, weil wir hier einen Fingerzeig finden, wie wir da verfahren sollen, wo wir bloß die Berichte von zwei Evangelisten, und diese dann in einer abweichenden Gestalt vor uns haben.

Wenn auf Kleinigkeiten überhaupt viel ankommt; wenn sie es sind, welche die charakteristische Verschiedenheit eines Schriftstellers am meisten offenbaren, dann muß ich am Schlusse dieses Kapitels noch mit einigen Worten darauf aufmerksam machen, wie Lucas in der Rangordnung, die er den Geboten anweist, ganz mit Paulus übereinkommt, vgl. V. 20 mit Röm. 13, 9, was man doch wohl nicht einem bloßen Zufall beilegen darf. Nun ist es zwar wahr, daß auch Marcus (10, 19) in dieser Beziehung mit Lucas zusammentrifft; allein auch hierdurch kann die angedeutete Verwandtschaft nicht aufgehoben, sondern eher noch mehr begründet werden. Warum soll man nicht annehmen, daß auch Marcus, da er einmal kein Apostel war, sich der Lehrweise der Apostel möglichst anbequemt, namentlich in allen kleinern Dingen sich genau nach ihnen gerichtet habe?

§. 48.

Christus und Zachäus.

Kap. 19, 1—10.

Dieser Abschnitt hängt in historischer Hinsicht eben so, wie in Ansehung seines moralischen Gehalts, sehr genau mit dem vorhergehenden zusammen. Bloß deswegen sey ihm eine besondere Betrachtung gewidmet, weil er sich nur bei Lucas findet, auch an einzelne Lehren, z. B. die Wiedererstattung, nicht bloß erinnert, sondern sie auf eine solche Weise einschärft, wie es dem ächten Geist des Evangeliums angemessen ist.

V. 1 *διήρχετο τὴν Ἱεριχώ* Schreibart des Lucas, namentlich in der Apostelgeschichte. *ὀνόματι καλούμενος* hat weiter kein Beispiel im N. T. *ἀρχιτελώνης ἅπ. λεγ.* V. 4 *συκομωρέαν ἅπ. λεγ.* *προτρέχω* in diesem Verse nur noch Joh. 20, 4. V. 6 das *χαίρων*, wie hier, nur Lucas, vgl. 15, 5. Apg. 8, 39. V. 7 *καταλῦσαι* von der Herberge gebraucht, nur bei Lucas, vgl. 9, 12. LXX 1 Mos. 24, 23. 25. V. 8 *τετραπλοῦν ἅπ. λεγ.* *ἐσυκοφάντησα* nur noch 3, 14. V. 9 *καθότι* 1, 7 und dreimal in der Apostelgeschichte. Man lese einmal die aus den LXX angeführte Stelle 1 Mos. 24, 23 und man wird mehrere in unsern Abschnitt eigen gebrauchte Worte finden z. B. *τίνος εἶ* hier V. 2, *τίς ἐστι*, *τόπος* hier V. 5.

V. 2 läßt der Syrer *καὶ ἰδού* und *καλούμενος* weg. V. 4 *ἐπὶ συκομωρέαν* ܠܐܝܠܢܐ ܦܟܝܗܬܐ in arborem insipidam. *ὅτι δι᾽ ἐκείνης* ܡܛܠ ܕܐܦ ܗܘ quia similiter. V. 5 *ἀναβλέψας* nicht mit übersetzt. V. 8 *καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα* ܘܠܟܠܢܫ ܡܕܡ ܕܛܠܡܬ et cuique id, quod iniuria abstuli.

Ich machte bereits darauf aufmerksam, wie in diesem Abschnitt die Lehre von der Wiedererstattung auf ächtevangelische Weise vorgetragen werde. Man vergesse doch ja nicht, wie es der Heiland war, der einem Zachäus, in dessen Gemüth er den bessern Funken gewahr wird, entgegengehen und ihm die froheste

Bothschaft verkündigen wollte. Dies macht den erwünschten Eindruck, und die kindliche Dankbarkeit treibt den Zöllner an, das Versprechen zu thun, welches er nach V. 8 abgelegt hat. Abermals eine Vorstellung von den guten Werken des Christen, wie wir sie am häufigsten in den paulinischen Briefen ausgesprochen finden. Uebrigens kann es uns nicht anders, als angenehm seyn, das, was 15, 1. 2 im Allgemeinen berührt wurde, hier an einem speciellen Beispiel erläutert zu sehen.

§. 49.

Christus bemüht sich die falschen Vorstellungen von seinem Reiche durch ein neues Gleichniß zu berichtigen.

Kap. 19, 11 — 28.

Es ist gewiß eine eigene Bemerkung, daß Jesus bei so ganz verschiedenen Gelegenheiten von seiner Wiederkunft gesprochen hat. Grade an eine solche prophetische Rede ließ sich die Aufforderung zur Wachsamkeit, welche die erste Tugend eines Christen bleibt, am leichtesten anknüpfen. Diesmal wird nun die Veranlassung zu dem vorliegenden Gleichniß ganz genau angegeben: *καὶ δοκεῖν αὐτούς, ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι.* Besser konnte Jesus gewiß nicht dafür sorgen, den Gemüthern die gehörige Richtung zu geben, als es hier geschehen ist, wo er auf eine so erhabene Weise die Reden schließt, die er auf seiner letzten Reise gehalten hatte. Matthäus scheint, da er die Parallele zu unserer Stelle liefert, auch diesmal den Zusammenhang nicht so beachtet, sondern solche Reden, die ein gleiches Thema behandelten, an einander gereiht zu haben.

Auch an die Geschichte von Zachäus schließt sich unser Gleichniß unmittelbar an, da ich den Sinn des 11. V. so bestimmen möchte, daß nicht bloß die Nähe von Jerusalem, sondern auch jene Freundlichkeit, mit welcher Jesus Sünder aufnahm und die Versicherung, welche er V. 10 gab, den Glauben an ein baldiges Sichtbarwerden seines Reichs immer mehr entzündeten.

Mit bewundernswürdiger Weisheit wählt nun der Heiland, der den Glauben an die Erscheinung seines Reichs an sich nicht dämpfen durfte, ein Gleichniß, welches theils das weitere Nachdenken gehörig beschäftigen, theils, und dies ganz vorzüglich, zu einer treuen Pflichterfüllung antreiben konnte.

V. 11 das *προςθεὶς* ganz nach den LXX, man vgl. nur die von Wahl und Bretschneider angeführten Stellen. *ἀναφαίν.* nur noch Apg. 21, 3. V. 12 *εὐγενής* nur Lucas und Paulus. *λαβεῖν ἑαυτῷ κ. τ. λ.* hat weiter kein Beispiel im N. T., man müßte denn Röm. 13, 2 hieherziehen. V. 13 *μνᾶ* mehrmals in diesem Kapitel, sonst nirgends. *πραγματεύσασθε ἅπ. λεγ.* V. 15 *διαπραγματεύομαι* desgleichen, nicht minder *προςεργάζ.* V. 16. V. 20 *ἀποκειμ.* nur zweimal bei Paulus und Hebr. 9, 27. *σουδαρίῳ* zweimal bei Lucas und eben so oft bei Johannes. V. 21 *αὐστηρός* nur in diesem und dem folgenden Verse. V. 23 erinnert das *ἔπραξα* deutlich an 3, 13. V. 28 *κατασφ. ἅπ. λεγ.*

V. 12 ܒܪ ܫܪܒܬܐ ܪܒܐ filius familiae magnae. V. 15 ܘܟܕ ܢܣܒ ܡܠܟܘܬܐ ܘܗܦܟ et cum accepisset regnum et rediisset. V. 17 *ἐγένου* ܐܫܬܟܚܬ inventus es. V. 20 *ἐν σουδαρίῳ* ܒܣܘܕܪܐ in linteo (tenuissimo). V. 21 *αὐστηρός* ܩܫܝܐ durus. V. 26 sehr gut ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ.

Um hier nicht über die Gebühr weitläuftig zu werden, verweise ich auf Krummacher S. 485. 486 und namentlich auf die recht passende Darstellung von Morus S. 395, da ich ohnehin die Haupttendenz bereits in der Einleitung angegeben habe. Nur das will ich noch bemerken, daß ich denen beipflichte, welche die ähnliche Stelle bei Matthäus nur theilweise als Parallele gelten lassen. Eine Wiederholung solcher Gleichnisse kann um so weniger auffallen, als wir bereits in unserm Evangelium 12, 42 ff. etwas Aehnliches gelesen haben. Doch muß man allerdings auch wieder gestehen, daß der Hauptsache nach die Stelle des Matthäus eine zu große Aehnlichkeit hat, als daß man von Seiten Jesu an ein zweimaliges Vortragen derselben Gleichnißrede denken dürfte.

Der Ausleger gehe also von der Vorstellung aus, daß es übertrieben wäre, wenn er auf eine gewaltsame Vereinigung beider Stellen hinarbeiten wollte, daß es aber am wahrscheinlichsten gefunden werde, der Stellung der Parallele bei Lucas den Vorzug einzuräumen.

Fünftes Hauptstück.

Einzug Jesu in Jerusalem und Aufenthalt daselbst.

§. 50.

Der Einzug Jesu in Jerusalem.

Kap. 19, 29 — 48.

Hier haben wir nicht nöthig, den Zusammenhang, der deutlich in die Augen springt, noch besonders hervorzuheben. Dreierlei verdient aber in diesem Stücke unsere Aufmerksamkeit, einmal die Art, wie man Jesum empfängt, dann der Schmerz, den der Heiland beim Anblick der großen Stadt empfindet, und endlich, wie er auch hier den höchsten Zweck seines Lebens, die nachdrückliche Vertheidigung der Ehre Gottes, seines himmlischen Vaters, im Auge behält.

V. 29 das eingeschobene *καλούμεν.* liegt ganz in der Manier des Lucas, welches Stellen aus seinen beiden Schriften zum Ueberfluß beweisen. V. 30 bloß Marcus und Lucas den Zusatz: *ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε κ. τ. λ.* Das *πορευομένου* V. 36 kann uns zeigen, wie wenig Werth man auf die Formeln zu legen hat, wo Lucas zum öftern anzeigte, daß Jesus nach Jerusalem gereist sey. *ὑποστρ. ἅπ. λεγ.*, desgleichen *καταβ.* V. 37. Sonst V. 37. 38 lauter Reminiscenzen von Kap. 2, 13. 14. 20. Wegen *ἅπαν τὸ πλῆθος* vgl. 8, 37. Auch hier ist die Schilderung der Scene recht malerisch zu nennen, indem es der Natur der Sache angemessen erscheint, da die Lobgesänge anzustimmen, wo man gleichsam fröhlich den Berg mit seinen Beschwerden hinter sich zurücklassen kann. V. 43 *χάραξ ἅπ λεγ.* *περικυκλ.* desgleichen,

πάντοθεν noch Joh. 18, 20 und Hebr. 9, 4. V. 44 ἐδαφίζω ἅπ. λεγ. V. 48 ἐξεκρέματο ἅπ. λεγ. LXX 1 Mos. 44, 30.

V. 29 ἐγέν. im Syrischen nicht mit übersetzt. V. 30 vor εὑρήσετε noch ܗܐ ecce. V. 40 ἀποκρ. weggelassen, was unserm Uebersetzer eigen ist. V. 43 ܢܚܕܪܘܢܟܝ ܒܥܠܕܒܒܝܟܝ et circumdabunt te domini infamiae tuae mit Weglassung des Uebrigen. Das Wort selbst fehlte ihm nicht, denn ܟܪܟܐ, welches in diesem Kapitel vorkommt, entspricht dem χάραξ. V. 47 πρῶτοι durch ܩܫܝܫܐ seniores.

Die erste hier zu beantwortende Frage ist die, wie sich die verschiedenen Berichte der Evangelisten, namentlich die Erzählung des Johannes mit der, wie wir sie bei seinen Nebenmännern finden, am besten ausgleichen lassen.

Gnügend läßt sich eine solche Frage aber nur dann beantworten, wenn man mit ziemlicher Bestimmtheit den Zweck anzugeben weiß, den jeder Evangelist zu erreichen bemüht war. So ersieht man am schnellsten, wie weit eine Vereinigung möglich ist.

Deutlich genug erklärt sich Matthäus über die Absicht, um welcher willen er die Erzählung mittheilt, vgl. 21, 4. 5. Kein Wunder also, wenn bei ihm die übrigen Umstände, die Angabe der Zeit, die Zahl der Thiere, die Art, wie sie bisher gebraucht, oder nicht gebraucht worden waren, in den Hintergrund treten.

Mit ihm trift Johannes (12, 12 ff.) am meisten zusammen, indem er nicht bloß denselben Zweck (V. 15. 16) namhaft macht, sondern auch die historischen Umstände und dergleichen mit Stillschweigen übergeht; ja sogar ganz allgemein sagt: εὑρὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον.

Ganz anders ist der Plan, nach welchem Marcus und Lucas arbeiten, indem sie, jener V. 2 und dieser V. 30 eines Umstandes gedenken, welcher in ihren Augen eine besondere Wichtigkeit behauptete. Beide melden dann auch, wie es Leute gab, welche wirklich zu wissen begehrten, warum die Jünger das Thier abholen wollten. Marcus seiner sonstigen Gewohnheit getreu, giebt sogar die Gegend pünctlich an, wo man den jungen Esel finden würde, ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου. Lucas ist dann wieder besorgt,

möglichst genau anzugeben (V. 37), wie erst beim Herabgehen vom Oelberge sich der Lobgesang der fröhlichen Menge erhoben habe.

Leicht wird man hieraus abnehmen, wie das Geschichtliche der Begebenheit bei allen vier Evangelisten ziemlich gleichmäßig hervortritt, wie aber dann auch jeder seine Form beobachtet, Matthäus und Johannes, um einen Rathschluß Gottes nachzuweisen, Marcus und Lucas, um auch hier eine besondere Auszeichnung Jesu, die keineswegs bloß in den Lobgesängen zu suchen war, namhaft zu machen; wie es also durchaus nicht angeht, hier den einen mit dem andern auf eine gewaltsame Art zu vereinigen.

Hätten sich doch diejenigen, welche aus der Geschichte dieses Einzugs nachtheilige Folgerungen für den Charakter Jesu ziehen wollten, mit solchen Untersuchungen beschäftigt, dann würden sie bald die Unhaltbarkeit ihrer Einwendungen eingesehen, auch aus dieser verschiedenen Form der Evangelien manches Andere gelernt haben. [1])

Für unmöglich erklären wir es auch, das, was wir Joh. 2, 13 ff. lesen, mit der Geschichte zu vereinigen, welche wir Luc. 19, 41 ff. beschrieben finden. Beide Begebenheiten liegen nicht bloß in Ansehung der Zeit ziemlich weit aus einander, sondern Johannes giebt auch dort einen Zweck an, dessen von dem unsrigen nicht mit einer Sylbe gedacht wird. Daß die Sache zweimal vorfallen konnte, leidet kaum einen Zweifel, da sie genau mit dem heiligen Ernst zusammenhängt, mit welchem der Erlöser für die Ehre seines himmlischen Vaters eiferte. Was den V. 40 ausgedrückten Gedanken anbelangt, so stößt man auf ähnliche Aeußerungen im A. T., worüber nur Künöl nachgesehen werden darf.

---

1) Morus zu dieser Stelle zeigt treffend, wie es thöricht sey, an etwas Arges zu denken, da sich die ganze Geschichte hinreichend erklären lasse. Künöl zu dieser Stelle macht auf den Zusammenhang aufmerksam, welcher zwischen diesem Einzug und dem Leiden und Sterben Christi Statt findet.

Noch bemerke ich, daß ich mit Paulus und Schleiermacher nicht einen am folgenden Tage noch einmal vorgefallenen Einzug Jesu in Jerusalem annehmen kann, um auf diese Art eine Harmonie zwischen den vier Evangelisten zu bewirken. Allerdings scheidet Johannes und neben ihm Marcus die Tageszeiten am bestimmtesten, und dabei bleibe man stehen, nur vergesse es auch hier keiner, wie die übrigen Erzähler die Begebenheiten gleich an einander reihen, also die genaue Scheidung der Tagesvorfälle in den Hintergrund treten lassen. Vorzüglich gilt dies von Matthäus, daß die Sache ihrer Natur nach sich wiederholen konnte, gebe ich Herrn Dr. Schleiermacher sehr gern zu; daß sie sich aber unter den jetzigen Umständen nicht wiederholen durfte, glaube ich eben so bestimmt behaupten zu können. Geschah eine solche Wiederholung, so mußte man offenbar eine besondere Absicht Jesu hineinlegen; wie nachtheilig aber dieses theils auf den Charakter Jesu, theils auf seine ganze Sache gewirkt haben würde, braucht kaum erst erinnert zu werden. Man erreicht auch durch eine solche Behauptung nur den sehr unvollkommenen Zweck einer bessern Tagsordnung, wogegen die Harmonie der Evangelien von einer andern Seite weit mehr bedroht wird. Oder können Matthäus und Johannes in dem Ganzen die Erfüllung einer Weißagung erkennen, wenn dieselbe Begebenheit sich so schnell auf dieselbe Weise wiederholte? Wem daher die obige einfache Entwickelung aus der Form, welche die Erzähler beobachten, nicht gnügt, für den dürfte sich schwerlich eine gnügendere Erklärung ausmitteln lassen.

Die beiden letzten Verse unseres Kapitels sind ein nicht unwichtiger Zusatz, indem sie theils den unermüdeten Eifer des Herrn schildern, der sich eben dadurch von gewöhnlichen Lehrern unterscheidet, daß er auch in solchen Fällen nicht zu wirken aufhört, wo er nur den allergeringsten Erfolg seiner Bemühungen gewahr wird, theils die trostreiche Wahrheit verkündigen, welche sich auch durch die Geschichte der Reformation von neuem bestätigt, daß menschliche Macht da in ihrer ganzen Ohnmacht erscheint, wo das unverdorbenere Gefühl der größern Masse einmal die erwünschte Befriedigung erhalten hat.

§. 51.

Christus vertheidigt sich gegen die Vorwürfe, welche seiner Person gemacht werden.

Kap. 20, 1—19.

Der menschliche Eifer wird nicht stärker, auch bei dem sonst Langsamen gereizt, als wenn man seine Ehre für verletzt hält. Dieser Fall trat nun eben da ein, wo Christus den Tempel reinigte, und wo sich die Großen des Volks nicht wenig beleidigt fühlten, indem sie einem solchen Unfuge bisher ganz gleichgültig zugesehen hatten. Ich glaube nämlich die Frage ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς zunächst auf die Tempelreinigung beziehen zu müssen, denn die Wunder, welche Christus nach Matth. 21, 14 gethan, werden nicht bloß als eine Zugabe hingestellt, sondern die Eindrücke, welche sie hervorbrachten, finden wir auch schon V. 15. 16 geschildert.

Dann zeigt uns auch jene ähnliche Stelle, Joh. 2, 18, wie viel eine solche Auffassung des Zusammenhangs für sich hat, wie wir sie so eben zu empfehlen bemüht waren.

Die Anfangsformel ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ist dem Lucas so eigenthümlich, daß man gar keinen Grund hat, hier mit Schleiermacher den Anfang einer besondern Denkschrift anzunehmen. Dasselbe gilt auch von den öfters wiederkehrenden Schlüssen, welche wir nicht bloß bei dem unsrigen, sondern auch bei Matthäus antreffen. Wie Lucas im Anfange, bei Erwähnung der Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa, so gern erwähnt, wie das Volk Gott gepriesen habe, so kann er in den gegenwärtigen Abschnitten nicht oft genug sagen, wie sehr sich die Großen aus Furcht vor dem Volke gescheut hätten, Hand an Jesum zu legen. Uebrigens erklären sich die Worte εὐαγγελ. und ἐφίστημι, die nicht in den Parallelen vorkommen, hinlänglich aus der Manier des Lucas. V. 2 εἰπὲ ἡμῖν nur noch neben Lucas bei Johannes, im Evangelium. Was V. 3 gegen die übrigen Beiden gehalten, fehlt, verräth die Gedrängtheit in der Darstellung. V. 5 συλλογίζω ἅπ. λεγ., desgleichen καταλιθάζω V. 6. Das πεπεισμένος entspricht hier besser, als das ἔχουσι und εἶχον bei Matthäus und Marcus. V. 7 μὴ εἰδέναι nicht weiter, als 22, 34, sonst

εἰδέναι Joh. 14, 5 und häufig bei Paulus. V. 9 χρόνους ἱκανούς charakterisirt unser Evangelium und die Apostelgeschichte. Die Ausschmückung in den Parallelen übergeht Lucas, weil die zweckmäßige Anlegung des Weinbergs hier nicht die Hauptsache ist, sondern die Bearbeitung desselben. V. 10 ist auch das δῶσιν dem Zwecke der Parabel angemessener, als λαβεῖν und λάβῃ. Sonst vgl. man 1, 53 (Gersdorf S. 200). V. 11 προςέθετο πέμψαι nur noch im folgenden Verse, ähnlich Apg. 12, 3. V. 12 τραυματίζω noch Apg. 19, 16. Vergleicht man die Zahl der Knechte in den Parallelen, so sieht man ohne Mühe, wie hier an nichts weiter, als an einen bloßen Schmuck der Gleichnißrede zu denken ist. Das V. 13 angedeutete Selbstgespräch des Herrn: τί ποιήσω, ganz wie Lucas schreibt. ἴσως ἅπ. λεγ. LXX 1 Mos. 32, 21. Wegen des von allen drei Evangelisten gebrauchten ἐντραπήσονται vergl. man die sehr passende Stelle LXX 2 Mos. 10, 3, wo grade auch von wiederholten Aufforderungen zur Sinnesänderung die Rede gewesen war. V. 16 μὴ γένοιτο, welches nirgends in den historischen Büchern des N. T. vorkommt, erinnert an viele Stellen des Briefes an die Römer und Galater; theilweise Lucas 1, 38. LXX 1 Mos. 44, 7. 17. Das ἐμβλέψας V. 17 lediglich, wie 22, 61, der malerischen Darstellung angehörig. Zu γεγραμμ. τοῦτο vgl. 22, 37, und in Ansehung des bloßen γεγραμμ. mehrere Stellen im Johannes. V. 19 wegen αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ist zu merken, daß sich so nur Lucas ausdrückt, während Matthäus und Johannes ἐκείνῃ setzen. Letzteres Wort findet man in Ansehung dieser Formel nur Apg. 19, 33.

V. 1 ܩܡܘ ܠܩܘܒܠܗ steterunt contra illum. V. 2 fällt λέγοντες aus. V. 7 in Ansehung des εἰδέναι ganz nach den Parallelen in der ersten Person des Plurals, woran wir schon mehrmals erinnerten. V. 17 ܠܪܝܫ ܩܪܢܐ ܕܙܘܝܬܐ in caput cornu anguli. V. 19 πρὸς αὐτοὺς ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ contra illos.

Der Sinn dieses Abschnitts springt leicht in die Augen, und ich kann mich auch hier gleich auf die recht einfache Erklärung von Morus berufen, der ich nur noch Folgendes beifüge. V. 18 ist nämlich nicht bloß die einfache Idee ausgedrückt: Wer den Mes-

sias verwirft und seine ganze Anstalt verachtet, der macht sich höchst unglücklich, sondern es müssen die Worte, ganz wie sie dastehen, auch von einer doppelten Seite aufgefaßt werden, und zwar so: Wer an dem messianischen Reiche (Person und Sache des Erlösers zugleich gedacht) Anstoß nimt, die Einladungen u. s. w. verschmäht, der macht sich unglücklich, und auf wen dann der Heiland in seinem gerechten Zorn (Psalm 2, 12) losgeht, der muß ebenfalls ein Spiel der Winde und der Zerstreuung, ein Kind des Verderbens werden. Der erste Satz schildert demnach das Unheil, welches die Verächter des Evangeliums sich selbst zuziehen, der zweite das Verderben, welches ihnen der strafende Erlöser bereitet, der, wenn er einmal in dieser Gestalt erscheint, dann nicht mehr versöhnt werden kann. Diese Idee verdient um so mehr Beachtung, als in dem Vorhergehenden von einer sehr ausgedehnten Langmuth geredet worden war. Ob Christus auf Jes. 8, 14 ff. angespielt habe, läßt sich nicht entscheiden, doch darf man annehmen, daß das Bild überhaupt nicht unbekannt gewesen sey.

§. 52.

Christus beantwortet verfängliche Fragen, welche die Politik und die Religion betreffen, mit bewundrungswürdiger Weisheit.

Kap. 20, 20—40.

Wie uns in dem vorhergehenden Abschnitt der 19. Vers nöthigte, gleich zwei Stücke zusammen zu fassen, so hier der 40. V., welcher an das Aufhören solcher spitzfindigen Fragen erinnert. Auch hier ist der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden der Natur sehr angemessen, indem die Feinde, welche sich (V. 19) ziemlich stark getroffen fühlten, auf Befriedigung ihrer Rache dachten, dabei aber, um nicht sich neue Blößen (V. 5—7) zu geben, andere absendeten, welche unter dem Schein der Frömmigkeit Jesum ins Verderben hineinziehen sollten. Marcus und Lucas folgen einer gleichen Anordnung, während Matthäus noch das Gleichniß 22, 1—14 eingeschoben hat.

V. 20 ἐγκάθετος ἅπ. λεγ. ὑποκρινόμενος desgleichen. Der Infinitiv παραδοῦναι nur noch 22, 6 und 1 Kor. 5, 5. V. 21 οὐ λαμβάνεις πρόςωπον erinnert ganz an Gal. 2, 6. V. 22 φόρος kennt neben Lucas nur Paulus Röm. 13, 6. 7. Hier ist es mir mehr, als wahrscheinlich, daß dem Evangelisten diese Lehre des Apostels vorgeschwebt habe. V. 23 πανουργία nur noch mehrmals in den paulinischen Briefen. V. 28 ἄτεκνος bloß dreimal in diesem Kapitel. V. 34 erinnert an 17, 27. V. 35 καταξιόω nur bei Lucas und Paulus. αἰῶνος ἐκείνου steht sonst nirgends im N. T. V. 36 ἰσάγγελος ἅπ. λεγ., wie überhaupt der ganze Vers ein Eigenthum des Lucas, der dagegen, was auch, ohne den Zusammenhang im mindesten zu stören, geschehen konnte, die Worte wegläßt, welche wir Matth. 22, 29 und Marc. 12, 24 πλανᾶσθε κ. τ. λ. lesen. Die beiden Hauptpuncte, worauf alles ankommt, werden von V. 35 an so gut, wie bei den beiden übrigen, hervorgehoben. V. 37 μηνύω noch bei Johannes und Paulus. Lucas weicht in so fern etwas ab, als er auf den Vortrag des Moses hinweist, wo die übrigen Gott selbst redend einführen. Vielleicht ist dies lediglich aus Rücksicht auf die Leser geschehen, die es gern sahen, wenn Moses mit der größten Auszeichnung erwähnt wurde. Der Zusatz (V. 38) πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν findet in der paulinischen Rede Apg. 17, 28 eine treffende Parallele. Was V. 40 steht, hat bei jedem der drei Evangelisten eine andere Verbindung.

V. 20 läßt der Syrer παρατηρ. weg. ἀρχῇ durch ܠܕܝܢܐ iudicio. V. 21 φόρον ܟܣܦ ܪܫܐ argumentum capitis. V. 24 mit Uebergehung des ἀποκριθέντες. V. 28 ἔχων κ. τ. λ. ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܢܬܬܐ ܕܠܐ ܒܢܝܐ cui sit uxor absque liberis. V. 31 hinter τρίτος noch ܬܘܒ rursus. Das Sterben wird, sehr angemessen, eher als das Nichthinterlassen von Kindern erwähnt. V. 33 mit Vorbeigehen des Wortes γυναῖκα. V. 34 καὶ ἀποκριθεὶς fehlt. V. 34 fast wie 17, 27. V. 35 fehlt τυχεῖν. V. 37 καὶ κ. τ. λ. ܐܦ ܡܘܫܐ ܚܘܝ ܐܕܟܪ ܓܝܪ ܒܣܢܝܐ etiam Moses declaravit, commemoravit enim in rubo.

Wie sich in beiden Gesprächen V. 20 — 26 und dann V. 27 — 40 eine Schlauheit der Menschen kund thut, die alles

übertrift, so offenbart sich auch zugleich ein Geist des Erlösers, der nirgends seines Gleichen findet, und der es hinlänglich erklärt, warum seine Worte einen so tiefen Eindruck machen, auch dem Gedächtnisse sich so leicht einprägen mußten. Grade solche Gespräche, wie sie dieses ganze Kapitel mittheilt, sind einer der stärksten Beweise für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Eine solche Antwort, wie sie Christus V. 25 ertheilt, hatte kein Mensch erwartet; und sie mußte um so mehr überraschen, als die Feinde des Herrn Tage hindurch darüber nachdachten, wie sie Jesum am ersten durch eine verfängliche Frage in die Enge treiben wollten.

Die Sadducäer, welche V. 27 zum erstenmal in unserm Evangelium vorkommen, hatten ein eigenes Lehrgebäude, dessen einzelne Sätze sich aber nicht ganz leicht bestimmen lassen. Wir halten uns daher lediglich an die Schilderung, welche das N. T. von ihnen entwirft.

Nach Matth. 3, 7. 16, 1. 6. 12 sind sie auch in Ansehung ihres Charakters mehr, als bloße Freigeister; sie erscheinen hier offenbar als moralisch schlechte Menschen. Ihren Lehrbegriff lernen wir aus Apg. 23, 8 noch vollständiger, als aus den Stellen unseres Abschnitts kennen. Wenn es hier heißt, daß sie keine Auferstehung glauben, dann sagt die Stelle in der Apostelgeschichte, daß sie auch den Glauben an die Geisterwelt verwerfen, mithin wirklich unter die sogenannten Materialisten gehören. Man kann in historischer Hinsicht vergleichen, Winers Realwörterbuch unter dem Worte Sadducäer. Uebrigens finde ich es sehr natürlich, daß die Evangelisten bloß von dem Unglauben hinsichtlich der Auferstehung handeln, weil von dieser Lehre, und von nichts anderem, in dem vorliegenden Abschnitt geredet wird. Auch die Antwort Christi V. 36 (Matth. V. 30. Marc. V. 25) ist ganz der übrigen Lehrweise des Herrn angemessen, wo er seinen Gegnern auf eine feine Weise zeigt, wie ihr übriger Unglaube (sie verwarfen ja die Engel) den Glauben hindere, um den es sich so eben (die Auferstehung von den Todten) handele.

Besonders schätzenswerth bleibt dieses Gespräch auch darum für uns, weil wir an dem Beispiel Christi gar herrlich lernen, wie man diejenigen behandeln müsse, welche entweder über Glaubenslehren zu spotten, oder sie auf eine ganz fleischliche Weise

aufzufassen, dadurch aber den rechtschaffenen Christen nicht selten in Verlegenheit zu setzen pflegen. Unser Herr sucht die Einwendungen, die man vorbringt, zuerst durch Gründe der Vernunft zu entkräften, V. 34. 35, dann aber auch das Ansehen der heiligen Schrift aufrecht zu erhalten, V. 37. 38.

Nächstdem vergesse man auch hier nicht, wie Christus mit Rücksicht auf den Gemüthszustand seiner Feinde antwortet; daß er sich also auch noch ganz anders über die Sache ausgesprochen haben würde, wenn er z. B. einen ganz freien Vortrag gehalten hätte. Es wäre gewiß sehr unpassend, wenn man aus seinen Worten, V. 37. 38, mögliche Folgerungen ziehen, also sagen wollte, daß Christi Beweisführung, einen Abraham, Isaac und Jacob als schon von den Todten auferstanden betrachte. Hier war der Fall offenbar der, daß auf die Zeit gar nicht Rücksicht genommen werden konnte, die Lehre von der Unsterblichkeit und von der Auferstehung aber, weil es die Manier der Gegner so verlangte, ganz in einander fließen mußten.

§. 53.

Christus wirft eine Frage in Beziehung auf seine Person auf, und fügt dann eine ernste Warnung hinzu.

Kap. 20, 41—47.

Die Worte V. 45 sind für mich hinreichend, einen solchen Zusammenhang anzunehmen, wie ich ihn hiermit voraussetze. Grade das Verstummen der Gegner, dessen Matth. 22, 46 gedenkt, welches aber Lucas wegen V. 40 nicht füglich erwähnen konnte, war Grund genug, die Jünger vor einer Lehre zu warnen, die dadurch so manchen täuschte, daß sie eine glatte Außenseite hatte. Warum mag Lucas das übergangen haben, was wir Matth. 22, 34—40 und noch mehr erweitert, Marc. 12, 28—34 lesen; was allerdings um so mehr auffällt, da unser Schriftsteller so gern alles dasjenige beibringt, was sich auch in den Büchern Mosis findet? Er hatte 10, 25—27 etwas Aehnliches mitgetheilt, was wir in den übrigen Evangelisten nicht lesen. Man könnte sogar fragen, ob nicht die eben angeführte

Stelle das Nämliche sage, was wir Matth. 22, 34 ff. Marc. 12, 28 ff. erhalten, was wenigstens in Ansehung des Matthäus wohl nicht leicht jemand in Zweifel ziehen dürfte, da er Reden seines Meisters, welche der Zeit nach ziemlich weit auseinanderlagen, um des ähnlichen Inhalts willen gleich zusammengefügt hat. Auch unser Abschnitt macht uns darauf aufmerksam, in welchem wir V. 46. 47 Worte lesen, welche Matth. 23 zu einer langen und ziemlich ausgedehnten Rede gehören. Diesmal ist gewiß auch die Stelle bei Marc. 12, 38 – 40 ein vorzüglicher Beweis, daß Lucas richtiger geschrieben, Matthäus aber in jenem 23. Kapitel Aussprüche, welche Christus bei verschiedenen Gelegenheiten that, gleich in eine Rede zusammengeschmolzen habe. Marcus will durch sein διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ V. 35 offenbar dem Leser zu Hülfe kommen, damit er nicht denken soll, als wären die Gespräche, mit denen wir es bisher zu thun hatten, an einem Tage und in einem Zuge fortgeführt worden.

Die Stelle V. 43, so wie die letzte Hälfte von V. 42, womit auch die beiden Nebenmänner übereinstimmen, wörtlich mit den LXX. Sonst sagt aber Lucas von David nicht mit Matthäus ἐν πνεύματι, oder mit Marcus ἐν πνεύμ. ἁγίῳ, sondern ἐν βίβλῳ ψαλμῶν. Einmal läßt sich der Grund hiervon in seiner Charakteristik nachweisen, vgl. 24, 44. Apg. 1, 20 (wörtlich wie in unserer Stelle). 13, 33, welche Art zu citiren er mit keinem neutestamentlichen Schriftsteller gemein hat. Man vgl. auch noch Apg. 7, 42. Dann ist es mir auch hier wahrscheinlich, daß er seine Leser geschont, mithin Schriften, die in ihren Augen nicht so hoch, wie die Bücher Moses standen, nur allgemein, ohne des Einflusses eines heiligen Geistes zu gedenken, citirt habe. Der erste Grund ist hier schon hinreichend, und dieserhalb will ich gern nicht den zuletzt angeführten für mehr, als eine wahrscheinliche Muthmaaßung, ausgeben.

V. 45 sind diejenigen genau bezeichnet, welchen die nachfolgende Warnung bestimmt ist. Statt προςέχετε ἀπό pflegt Lucas sonst lieber προςέχετε ἑαυτοῖς zu schreiben. Sonst wörtliche Uebereinstimmung mit Marcus, bloß V. 47 προςεύχονται, wo Marcus προςευχόμενοι. Sonst eine gedrängte, inhaltschwere und hier sehr passend schließende Charakteristik der Schriftgelehrten,

die aber freilich von ihrer Gelehrsamkeit einen sehr unwürdigen Gebrauch machten.

V. 41 hinter λέγ. ܣܦܪ̈ܐ scribae. V. 47 ܒܥܠܬܐ ܕܡܘܪܟܝܢ ܨܠܘܬܗܘܢ sub praetextu, quod prolongent preces suas.

§. 54.

Jesus als Zeuge von dem Almosen einer armen Wittwe.

Kap. 21, 1 — 4.

Zuletzt war die Pharisäersecte als eine solche geschildert worden, welche die Habe der Wittwen unter dem Schein der Frömmigkeit an sich reiße. Jetzt folgt nun ein Zug aus dem Leben einer frommen Wittwe, welcher das grade Gegentheil bemerkbar macht, und so unsern Abscheu gegen die Pharisäer noch verstärken kann. Mit Lucas scheint Marcus die passende Einfügung an dieser Stelle gefühlt zu haben, während Matthäus die kleine Scene mit Stillschweigen übergeht. Dieser Umstand und die innere Wichtigkeit der Erzählung bestimmt mich, ihr einen besondern Abschnitt zu widmen.

V. 1 ist unser Schriftsteller gleich wieder auf eine gedrängte Darstellung bedacht, indem er des Volks, welches nach Marc. 12, 41 seine Gabe ebenfalls spendet, nicht gedenkt, sondern gleich die πλουσίους im Gegensatz der χήρα πενιχρά erwähnt. Auch sonst bleibt Marcus hier seiner Manier getreu, der genau angiebt, was hier gar nichts zur Sache beiträgt, καθίσας ὁ Ἰησ. κατέναντι κ. τ. λ. Wegen des ἅπ. λεγ. πενιχρά vgl. LXX 2 Mos. 22, 25. V. 3 ἀληθῶς λέγω nur noch 12, 44, welche Stelle sonst auch, als die Treue im Geringsten schildernd, mit der unsrigen verglichen werden kann. V. 4 ὑστέρημα häufig bei Paulus, sonst nirgends im N. T. δῶρα τοῦ θεοῦ in diesem Sinne nicht weiter, eine ähnliche Stelle Eph. 2, 8.

V. 1 zieht der Syrer die beiden Zeitwörter ἀναβλέψας und εἶδε in eins zusammen. τὰ δῶρα αὐτῶν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον ܒܝܬ

ܠܒܝܬ ܩܘܪܒܢܝܗܘܢ in domum thesauri oblationes suas. V. 4 eben so ܠܒܝܬ ܩܘܪܒܢܐ ܕܐܠܗܐ in domunn oblationis Dei. Wegen λεπτά (V. 2) vgl. 12, 58.

Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit auf etwas aufmerksam zu machen, was eins der ersten Zeugnisse für die Größe Jesu ablegen kann. Es war doch gewiß keine Kleinigkeit, zu einer solchen Zeit, wo alles sich vereinigte, um den Erlöser zu stürzen, mit Geistesruhe und mit einem Herzen voll edler Theilnahme das zu beobachten, was in diesem kurzen Abschnitt erzählt wird. Wer mochte wohl daran gedacht haben, daß in diesem Augenblick eine solche Erzählung von Jesu gegeben werden konnte?

Wer in Ansehung des Uebrigen die Auslegung nicht in seinem eigenen Herzen findet, dem dürfte auch schwerlich eine andere gnügen, wenn sie auch noch so tief begründet wäre.

§. 55.

Jesus findet Veranlassung, sich über den Tempel zu erklären, dessen prachtvollen Bau man bewundert.

Kap. 21, 5—38.

Dieser Abschnitt kann füglich als für sich bestehend angesehen werden. Es war wohl sehr natürlich, daß der mehrmalige Aufenthalt Jesu im Tempel, in den letzten Tagen seines Lebens, unter andern auch solche Aeußerungen herbeiführte, wie wir sie V. 5 aufgezeichnet finden.

Die beiden letzten Verse, eine Erläuterung des Schriftstellers, nehme ich gleich mit, weil sie sich offenbar besser an das Gespräch über den Tempel, als an die dann folgende eigentliche Leidensgeschichte anschließen.

V. 5 ἀνάθημα ἅπ. λεγ. Am besten übersetzt es Luther durch Kleinodien, da es, wie Bolten, Uebersetzung des Lucas S. 294 ff., zeigt, so äußerst verschieden von ältern und neuern Auslegern aufgefaßt worden ist. λίθοις καλοῖς nur Lucas. Aehnliche Beschreibungen von kostbaren Steinen liefert die Offen-

barung Johannis. Matthäus gedenkt bloß einfach der Bauart im Ganzen, τὰς οἰκοδομάς; ausdrucksvoller Marcus ποταποὶ λίθοι, καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί. Lucas scheint am meisten eine doppelte Vorstellung geltend machen zu wollen, wo er zuerst an die prachtvolle Bauart, und dann an die innere Ausschmückung erinnert. Vorzüglich gewählt darf man hier auch das κεκόσμηται nennen. Wegen der Construction V. 6 ταῦτα ἃ θεωρεῖτε vgl. Apg. 3, 16. V. 7 schiebt Lucas noch οὖν ein, welches Matthäus und Marcus nicht haben. V. 8 die Worte καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικε κ. τ. λ. V. 9 ist ἀκαταστασία den damaligen Zeiten entsprechender, als das Kriegsgeschrei, dessen die beiden andern gedenken. πτοέω steht nur noch 24, 37. V. 11 φόβητρον ἅπ. λεγ. Ueberhaupt hat bloß Lucas diesen Zusatz von den außerordentlichen Himmelszeichen. V. 12 werden die Verfolgungen weitläuftiger, als bei den beiden übrigen, geschildert. V. 13 ἀποβήσ. κ. τ. λ. vergl. Phil. 1, 19. V. 16 scheint der Schluß absichtlich gewählt zu seyn, damit man nicht den Gedanken hegen sollte, als ob alle getödtet werden würden. V. 18 erinnert an 12, 7 und Lucas übergeht hier schöne Stellen im Matthäus, namentlich die herrlichen Worte 24, 12, welche aus einem ächtevangelischen Gemüthe flossen. V. 19 sehr zierlich gefaßt, zumal wenn man κτάομαι so denkt, wie es in jener Rede Matth. 10, 9 gebraucht wird. V. 14 προμελετάω ἅπ. λεγ. V. 15 ἀντείπω nur noch Apg. 4, 14. V. 20 στρατόπεδον ἅπ. λεγ. V. 21 ἐκχωρέω ἅπ. λεγ., wie denn auch der ganze Vers anders, als in den Parallelstellen, gefaßt ist. Das γεγραμμένα V. 22 ist vielleicht eben so viel, als das, was Matth. 24, 15 aus dem Daniel anführt; man kann aber auch an alle Prophetenaussprüche im Allgemeinen denken. Die letzte Hälfte des 23. V. Lucas auf eigene Weise. V. 24 στόμα μαχ. vgl. die einzig passende Stelle Hebr. 11, 34. LXX 1 Mos. 34, 26. αἰχμαλωτίζω hat nur noch Paulus, den auch die hier ausgesprochene Weißagung von der Erfüllung der Heidenzeit eigenthümlich zugehört, vgl. Röm. 11, 25 ff. Höchst trivial ist die Uebersetzung von Bolten: Jerusalem aber wird so lange von Heiden bewohnt (dies können hier die Worte ἔσται πατουμένη nimmermehr bedeuten) werden, als es Heiden giebt. Hat nur der Ausleger erst seinen unpartheiischen kindlichen Sinn bei der Erklärung der Bibel verloren, so

muß auch ein Irrthum den andern erzeugen. V. 25 läßt Lucas von einem richtigern Gefühl geleitet, das εὐθέως des Matthäus weg. Ob man sich auch gleich in dieser Stelle des Matthäus sehr gut helfen kann, so war doch Lucas zur Weglassung verpflichtet, weil er V. 9 das εὐθέως so scharf bezeichnend gebraucht hatte. συνοχή nur noch 2 Kor. 2, 4. ἀπορία ἅπ. λεγ. LXX 3 Mos. 26, 16, eine auch den Inhalt unserer Stelle erläuternde Parallele. ἠχέω noch 1 Kor. 13, 1. σάλος ἅπ. λεγ. LXX Jon. 1, 15. ἀποψύχω V. 26 ἅπ. λεγ. προσδοκ. noch einmal Apg. 12, 11, vgl. auch LXX 1 Mos. 49, 10. Das Wort ist sehr treffend gebraucht, indem in unserer Stelle Menschen geschildert werden, welche bei aller Furcht, die sie peinigt, doch auch noch eine gewisse Erwartung einer bessern Zukunft in ihrer Seele nähren wollen, welche dann auch gleich im folgenden Verse in einer sehr freundlichen Gestalt uns entgegentritt. Der Singular V. 27 ἐν νεφέλῃ ist bloße Consequenz des Schriftstellers, der in seinen beiden Schriften niemals dieses Wort im Plural gebraucht hat. Darf man nicht vielleicht auch an eine Anspielung des Factums denken, welches z. B. Apg. 1, 9 erwähnt wird? So häufig auch ἄρχομαι in den drei ersten Evangelien vorkommt, so steht doch nirgends das Participium ἀρχόμενος, wie hier V. 28. Aehnlich der Gebrauch des Singular 3, 23 ἀπολύτρ. noch bei Paulus und im Brief an die Hebräer. V. 29 zu dem Feigenbaum noch der Zusatz καὶ πάντα τὰ δένδρα. V. 30 προβάλλω nur noch Apg. 19, 33. ὅτι ἤδη nur noch 14, 17 und Phil. 4, 10. V. 34 βαρυνϑ. ἅπ. λεγ., desgleichen κραιπάλη. μέϑη und βιωτικός aber gebrauchen nur Lucas und Paulus, desgleichen αἰφνίδιος. Weil einmal seltene Worte hier vorkommen, so kann ich mich nicht entschließen, mit Griesbach βαρηϑῶσιν zu lesen. Bolten S. 308 sagt βαρύνω sey als Gegensatz von ἀγρυπνέω V. 36 zu fassen, was recht wohl angeht. Aber irrig ist es, wenn er zur Erläuterung das βαρεῖσϑαι Matth. 26, 43. Marc. 14, 40. Luc. 9, 32 anführt, welches ja von einem ganz andern Zeitwort herkommt. V. 35 παγίς noch mehrmals bei Paulus, der dann besonders den Satan als ihren Urheber betrachtet. Diese Vergleichung liegt mir näher, als wenn man sich mit Bolten auf die LXX Pred. 9, 12 bezieht. V. 36 ἐκφεύγω nur bei Lucas, Paulus und im Briefe an die Hebräer. V. 38 ὀρϑρίζω ἅπ. λεγ. LXX 1 Mos. 19, 2. 27.

Immer wieder dazu geeignet, Reminiscenzen aus dem Leben der Patriarchen zu wecken.

V. 5 καὶ ἀναθήμασι ܘܡܩܕܫܬܐ et oblationibus Deo consecratis. V. 8 ὅτι ἐγώ εἰμι ܕܐܢܐ ܐܢܐ ܡܫܝܚܐ. V. 9 μὴ πτοηθῆτε ܠܐ ܬܬܕܠܚܘܢ ne timeatis. Bei den letzten Worten noch das Zeitwort ܡܛܐ appropinquavit. V. 10 τότε — αὐτοῖς weg. V. 11 nach syrischer Art ܒܐܬܪ ܐܬܪ in loco loco. Sonst ܘܢܗܘܘܢ ܕܚܠܬܐ ܘܬܪܕܘܬܐ. ܘܐܬܘܬܐ ܪܘܪܒܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܢܬܚܙܝܢ. ܘܣܬܘܐ ܪܘܪܒܐ ܢܗܘܘܢ et erunt terrores et propulsationes, et signa magna conspicientur de coelo, et tempestates magnae erunt. V. 14 μὴ προμελετᾷν κ. τ. λ. ܕܠܐ ܬܗܘܘܢ ܡܬܡܠܟܝܢ ܠܡܦܩܘ ܪܘܚܐ ne sitis instructi ad depromendum spiritum. Die beiden Infinitive V. 15 bloß durch ܠܡܩܡܘ consistere. V. 21 ἐκχωρείτωσαν, wie φευγέτ. ܢܥܪܩܘܢ. καὶ ἐν τ. χώραις ܘܒܡܕܝܢܬܐ. V. 24 εἰς π. τ. ἔθνη ܠܟܠ ܐܬܪ in omnem locum. V. 25 ܘܡܩܦܣ ܐܝܕܝܐ ܡܢ ܬܗܪܐ ܕܩܠܐ ܕܝܡܐ et complosio manuum prae stupore sonitus maris. V. 26 ܘܙܘܥܐ ܡܦܩ ܢܦܫܬܐ ܕܒܢܝܢܫܐ et motus expellens animas hominum. καὶ προσδοκ. unübersetzt. V. 27 ἐν νεφέλῃ durch den Plural gegeben. Die letzten Worte erhalten durch ein zweifaches Adjectiv noch mehr Verstärkung ܥܡ ܚܝܠܐ ܣܓܝܐܐ ܘܫܘܒܚܐ ܪܒܐ. V. 28 ἀνακύψ. ܐܬܠܒܒܘ bono estote animo. V. 30 βλέπ. κ. τ. λ. ܟܕ ܚܙܝܢ ܐܢܘܢ ܡܣܬܟܠܝܢ ܐܢܬܘܢ confestim ex illis intelligitis vos. V. 35 statt ἐπελεύσ. ܢܦܚܕ illaqueabit. V. 37 τ. ἡμέρ. ܒܟܠܝܘܡ quotidie. V. 38 ܡܩܕܡܝܢ ܗܘܘ ܠܘܬܗ praeveniebant eum. Statt αὐτοῦ ܡܠܘܬܗ.

Mehrere Stellen kommen in diesem Abschnitt vor, welche bereits in unserm Evangelium dagewesen sind. Dies scheint mir

der Natur sehr angemessen, da Christus, wie solches oben erinnert wurde, die große Lehre von der Wachsamkeit zum öftern eingeschärft, dann aber auch in Ansehung seiner prophetischen Reden, wie solches auch die Weißagungen von seinem Tode beweisen, eine besondere Weisheit gezeigt, erst dunkle Andeutungen und zuletzt weitere, aber deshalb immer noch nicht von allen Bildern entkleidete, Aufschlüsse gegeben hat.

Bei weitem ausführlicher ist der Bericht des Matthäus in Ansehung der letzten Reden Jesu, und ich wage kein Bedenken dem Lucas den Vorzug einzuräumen, da es auch anderwärts in die Augen springt, wie Matthäus mehr auf einen gleichartigen Inhalt, als auf bloße chronologische Anordnung der Begebenheiten, sehen wollte.

Die Auffassung des Ganzen ist hier nicht davon abhängig, wie wir uns, was z. B. Morus thut, den natürlichsten Sinn einer einzelnen Stelle denken, um darnach die ganze Rede auszulegen, sondern lediglich davon, daß wir den Geist der prophetischen Vorträge Christi im Allgemeinen zu ergründen wissen. Warum bedachte der gute Morus nicht, daß doch eigentlich die Apostel, den Johannes ausgenommen, bei der Zerstörung Jerusalems gar nicht mehr lebten? Und doch spricht Jesus ganz so, als ob sie von allem Augenzeugen seyn sollten. Ein wichtiger Umstand zur Erklärung solcher Reden.

Hier können wir also auch wieder nur denen unsere Zustimmung geben, welche sich recht in die große Perspective, wo Gegenwart und Zukunft, die Nähe und die Ferne, nicht nach Buchstaben und Zahlen abgemessen werden, sondern wo alles in einander fließt, hineindenken, mithin Beides, die Zerstörung Jerusalems und das Weltgericht, auch hier im Auge behalten.[1])

Wichtiger ist die Idee, welche der 24. V. andeutet, wo ich durchaus nicht umhin kann, einen paulinischen Gedanken von einer künftigen Judenbekehrung anzunehmen, was freilich die meisten neuern Ausleger übersehen haben. Halten wir uns zuerst an den Wortsinn, der sich nur mit Berücksichtigung des Zu-

1) Vgl. Schott comment. S. 320—362, wo unsere ganze Pericope sehr gründlich, und dem oben angedeuteten Gesichtspuncte gemäß, erläutert wird.

sammenhangs gehörig entwickeln läßt, so kann πατουμένη nicht von der Bewohnung Jerusalems allein verstanden, sondern es muß (Schott a. a. O. S. 335) wenigstens so gefaßt werden: Jerusalem wird eine schimpfliche Behandlung und eine Bewohnung von heidnischen Völkern erfahren, bis u. s. w. Uebrigens mögen diejenigen, welche an ein bloßes Bewohnen denken, doch ja nicht vergessen, wie stark sich jeder gläubige Israelit schon dadurch beschimpft fühlen mußte, wenn Heiden da ihr Wesen trieben, wo er mit seinen Vätern vormals dem Gott aller Götter gedient hatte. Denkt man sich nun wieder den Heiden nach seinen Religionsbegriffen, so konnte es gar nicht anders seyn, als daß er seine ganze Wuth gegen alles auslassen mußte, was unter die heiligen Gebräuche der Juden gehörte. So dürfte sich also die von mir gegebene Erklärung zuletzt wohl als die natürlichste, und Luthers Zertreten als das einfachste empfehlen. Schwietiger sind offenbar die Worte, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν. Zuerst ist es überhaupt nöthig, nicht bloß an Heiden im engern Sinn, sondern vielmehr an alle diejenigen zu denken, welche Feinde der Juden, und als solche nur mit Abscheu gegen den jüdischen Gottesdienst u. s. w. erfüllt waren.

Ich wundere mich, wie Schott, der zur Erläuterung dieser Formel recht passende Stellen aus dem A. und auch aus dem N. T. anführt, doch die Stelle Tob. 14, 4. 5 (Edit. Reinec.) unbeachtet lassen konnte. Hier stehen folgende merkwürdige Worte: καὶ ἱεροσόλυμα ἔσται ἔρημος, καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ κατακαήσεται, καὶ ἔρημος ἔσται μέχρι χρόνου. Καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θεός, καὶ ἐπιστρέψει αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν, καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος κ. τ. λ. Absichtlich führe ich diese Stelle an, um zu zeigen, daß allerdings die Worte Christi bei Lucas Parallelen im A. T. und in den Apocryphen finden; daß sie also in dieser Hinsicht historisch erklärt werden müssen, folglich nicht so willkührlich, wie Bolten verfährt, ausgelegt werden können. Diesen historischen Sinn fasse man aber nie einseitig, mit Hinsicht auf diese oder jene Stelle, sondern man bemühe sich, in den lebendigen Organismus des Ganzen einzudringen, und wohl zu bedenken, wie sich in der gesammten Geschichte des jüdischen Volks deutlicher, als irgendwo, ein besonderes Walten der göttlichen

Fürsehung offenbaret. Die ganze Geschichte sagt uns, wie jenes Volk zwar die allerschimpflichste Behandlung erfahren, aber nie ganz unterdrückt, oder gar seiner besondern Vorrechte beraubt werden konnte. Ganz so finden wir es auch zu Christi Zeiten, wo es die Worte und die Thaten des Herrn gleich deutlich zu erkennen geben, daß Israel zunächst das Heil Gottes sehen und die frohe Bothschaft von dem messianischen Reiche erhalten sollte.

Daß aber Christus nur ein einzigesmal einen solchen Wink über die künftige Aufnahme der Juden in die christliche Kirche gegeben, mehrmals aber den höchsten Unwillen über die moralische Verfassung dieses Volks ausgesprochen hat, kann den nicht befremden, der mit den Gebrechen bekannt ist, welche zu den Zeiten Christi so vielfältig an den Kindern Israel hafteten. Uebrigens lag auch diese Lehre den damaligen Tagen viel zu fern, als daß von ihr ein besonderer Gewinn für die moralische Veredelung der Herzen erwartet werden konnte.

Daß aber eine allgemeine Judenbekehrung weder mit den Aussprüchen das A. noch des N. T. streite, durch die politische Verfassung dieses Volks an sich nicht gehindert, durch die Geschichte unserer Tage aber vielfältig vorbereitet werde, ist von mir bei einer andern Gelegenheit angedeutet worden. [2])

Bemerkenswerth ist auch noch der Umstand, daß wir diese Worte unseres Abschnitts bloß bei Lucas lesen, der sie um so weniger erdichtet haben kann, als er an Leser schreibt, denen eigentlich mit einer Erhebung und Verherrlichung Jerusalems gar nicht gedient war. Auch aus diesem Grunde zweifeln wir nicht, hier an eine dunkle Weißagung Jesu zu glauben, die erst noch ihre Erfüllung erwartet. Auch heute bietet ja jenes, über alle Erdtheile zerstreute Volk Gelegenheit zum Nachdenken und zur Bewunderung der Weisheit Gottes dar, wenn man seinen vesten Sinn, seine sich immer gleichbleibenden Grundsätze betrachtet.

---

2) Vgl. Apologetik des Christenthums S. 346. 347. Darneben Tholucks Brief an die Römer im 11. Kapitel.

Sechstes Hauptstück.

Die Gefangennehmung Jesu bis zum Begräbniß.

§. 56.

Die nähern Anstalten zur Verurtheilung Jesu. Sein Kampf mit Feinden und Freunden. Seine Gefangennehmung.

Kap. 22, 1 — 53.

Ob man gleich in der Leidensgeschichte am meisten veranlaßt wird, öftere Ruhepuncte zu machen, bald auf die geschichtlichen Ereignisse, bald wieder auf die verschiedenen Charaktere Rücksicht zu nehmen, so wähle ich doch absichtlich ein größeres Stück aus, um dieses in einem gewissen, sich natürlich darbietenden, Zusammenhange zu betrachten. Es kommt ja bei unserer Arbeit weniger darauf an, den Gehalt der Leidensgeschichte an sich zu würdigen, als vielmehr darauf, zu zeigen, was für einen Mann wir in der Person des Lucas vor uns haben. Von jetzt an wird dadurch die Sache anziehender, daß wir neben Matthäus und Marcus auch noch den Johannes erblicken.

V. 2 ἀναιρέω ein Lieblingsausdruck des unsrigen, besonders in der Apostelgeschichte, sonst nur einmal bei Matthäus und einmal im Briefe an die Hebräer. τὸ πῶς nur noch V. 4. Apg. 4, 21 und 1 Theff. 4, 1. V. 3 ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τ. δώδεκα Aehnliche Stellen bietet nur die Apostelgeschichte dar. V. 4 στρατηγός hat nur Lucas am häufigsten in der Apostelgeschichte. Luthers Uebersetzung erinnert an das Militair, was aber offenbar nicht richtig ist, man vgl. z. B. nur Kändl zu dieser Stelle. V. 5 συντίθημι noch zweimal in der Apostelgeschichte und einmal bei Johannes. V. 6 ἄτερ nur noch V. 35. Wegen der hier Statt findenden Bedeutung von ὄχλου vgl. Apg. 24, 18. Bolten beruft sich auf die LXX ohne eine Stelle anzuführen, Bretschneider (Lexic. unter diesem Worte) auf Jer. 31, 8, welche Stelle aber auch nicht ganz passend zu seyn scheint. V. 7 wegen ἡμέρα τ. ἀζύμων kann nur Apg. 12, 3 und 20, 6 ver-

glichen werden, und die Parallele Marc. 14, 12. V. 11 hat der Pleonasmus *οἰκοδ. οἰκ.* weiter kein Beispiel. V. 14 *καὶ οἱ δώδ. σ. αὐτῷ* nur Lucas, vgl. 8, 1, und ähnliche Formeln im Evangelium und in der Apostelgeschichte. V. 15 *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθ.* ganz wie LXX 1 Mos. 31, 30. V. 19 *ἀνάμν.* nur noch bei Paulus und im Brief an die Hebräer. V. 22 *ὁρίζω* mehrmals in der Apostelgeschichte, dann noch Röm. 1, 4 und Hebr. 4, 7. V. 24 *φιλονεικία ἅπ λεγ.* V. 25 *κυριεύω* nur hier, und dann mehrmals bei Paulus, so auch *ἐξουσιάζω. εὐεργ. ἅπ. λεγ.* Hierzu vgl. man die lehrreiche Anmerkung von Bolten. V. 29 *διατίθεμαι* nur noch im Brief an die Hebräer, LXX 2 Chron. 7, 18. V. 31 *ἐξαιτέω ἅπ. λεγ.* Sehr passend bezieht sich Bretschneider auf Test. XII. Patr. p. 729. *σινιάζω* ebenfalls *ἅπ. λεγ.* V. 34 Lucas hat immer *πρὶν ἤ*, bloß V. 61 steht einfach *πρίν.* V. 41 *βολή ἅπ. λεγ.* Aehnlich LXX 1 Mos. 21, 16, vergl. Bolten zu dieser Stelle. *θεὶς τὰ γόνατα* schreibt bloß Lucas Apg. 7, 60. 9, 40. 20, 36. V. 43 *ἐνισχύω* nur noch Apg. 9, 19. LXX 2 Sam. 22, 40. V. 44 *ἀγωνία ἅπ. λεγ.* Der Comparativ *ἐκτενέστερον* desgleichen, auch *ἱδρώς* LXX 1 Mos. 3, 19. *θρόμβοι ἅπ. λεγ.* V. 45 *ἀπὸ τῆς λύπης* ein dem Lucas eigenthümlicher Grund. Die Sache ist gar nicht unnatürlich, wenn man bei der Traurigkeit nur nicht an ein Uebermaaß, sondern mehr an den stillen Schmerz des Herzens denket. Besonders möge man auch den Sprachgebrauch des Johannes und Paulus in Ansehung dieses Worts nicht aus der Acht lassen. V. 49 *ἐσόμενον* nicht weiter im N. T. V. 53 gehört der Schluß bloß dem Lucas, der hier ganz den paulinischen Sprachgebrauch, vgl. Col. 1, 13 beobachtet.

V. 4 hinter *ἀρχιερ.* ܘܣܦܪ̈ܐ. *στρατηγός* durch ܘܪ̈ܝܫܝ ܚܝܠܐ ܕܗܝܟܠܐ et principes exercitus templi, offenbar mit Hinsicht auf V. 52. V. 7 *ἐν ᾗ ἔδει* ܕܒܗ ܐܝܬ ܗܘܐ ܥܝܕܐ in quo erat consuetudo. V. 10 bleibt *εἰς — εἰςπορ.* weg, V. 11 aber fängt so an ܘܐܝܟܐ ܕܥܐܠ et ubi ingreditur. Die Worte *τῆς οἰκίας* und *σοί* nicht besonders übersetzt. V. 12 ܘܗܐ ܗܘ et ecce ille. V. 14 steht vor *ἀνέπεσε* noch ܐܬܐ.

V. 21 μετ' ἐμοῦ übergangen. V. 26 νεώτερ. durch ܙܥܘܪܐ parvus. V. 29 διατίθεμαι durch ܡܫܠܡ ܐܢܐ promitto. V. 31 ܘܐܡܪ ܡܪܢ ܫܡܥܘܢ ܫܡܥܘܢ. V. 33 mit Auslassung des πορεύ., wahrscheinlich, weil der Uebersetzer glaubte, daß niemand freiwillig ins Gefängniß gehe. V. 38 bleibt ἰδού weg. V. 41 ἀπεσπάσθη ܦܪܫ secessit. V. 44 ἐν ἀγωνίᾳ ܒܕܚܠܬܐ in timore. V. 47 fügt er nach gewohnter Weise die Worte aus Matthäus und Marcus hinzu, welche an das Zeichen geben erinnern. V. 51 ܣܦܩ ܥܕܡܐ ܠܗܪܟܐ satis est usque huc. Dann zur nähern Erläuterung in diesem Verse ܗܘ ܕܐܬܡܚܝ qui percussus fuerat. Wegen V. 52 vgl. V. 4. καὶ ξύλων ܘܒܚܘܛܪܐ et cum fustibus.

Daß in diesem Abschnitt die Verse 43. 44 für ächt zu halten sind, bedarf keines besondern Beweises.[1] Zur Vermeidung jeder Wiederholung wollen wir hier zugleich unsere Erklärung mittheilen. War aber die Schilderung der Seelenangst Jesu etwas Außerordentliches, so liegt es auch ganz in der Natur der Sache, daß jene Hülfe, die Christus seinem inbrünstigen Gebete verdankte, als eine ungewöhnliche gedacht werden müsse. Ueberhaupt haben neuere Ausleger auch hier den betenden Christus zu wenig berücksichtigt, dann wieder die Ursachen seiner Leiden, welche von den ältern Theologen zwar etwas einseitig, aber doch im Ganzen richtig angegeben wurden, zu schnell als unstatthaft verworfen. Nun darf man allerdings auf die Leser unseres Lucas ganz besonders Acht geben, und dies waren solche, welche dasjenige, was Gott auf eine außerordentliche Art wirkte, den Engeln beilegten, woraus sich grade die häufigen Engelerscheinungen bei Lucas am leichtesten erklären lassen. Doch muß ich bitten, dies nicht auf alle Stellen unseres Evangeliums ohne Ausnahme über-

1) Vgl. die gründlichen Untersuchungen von Gabler, neuestes theolog. Journ. 1798. 1. B. S. 109—135, auch Kün öl im Kommentar zu unserer Stelle. Hier lassen sich die Gründe der Auslassung eben so leicht denken, als nachweisen.

zutragen, auch nicht zu glauben, als ob ich damit den Hergang einer Sache natürlich erklären und das Wunderbare darinn verringern wolle. Nein, hier halte ich mich bloß an die Geschichte, an die äußerliche Bestimmung unseres Evangeliums und an solche Stellen, wie Apg. 12, 23, wenn sie z. B. mit Joseph. Alterth. 19, 8, 2. verglichen werden.

Dagegen muß ich denen mit ganzer Seele beipflichten, welche erst neuerlich wieder erinnert haben (Tholuck Komment. z. Joh.) daß Jesus, wenn man sich bei seinen Seelenleiden in Gethsemane nur gewöhnliche Ursachen (den nahe bevorstehenden Tod, den Abschied von seinen Freunden u. s. w.) als wirksam denke, dann fürwahr weit niedriger, als Huß und so mancher andere standhafte Märtyrer erscheine. Alles erklärt sich nur dann am besten, wenn man annimt, daß er von jetzt an den furchtbarsten aller Kämpfe, einen Kampf mit der Sünde, wie solcher noch nie vorgekommen war, begonnen habe. Hier stoßen wir zuletzt freilich auf ein heiliges Geheimniß, welches wir um so weniger nach seiner ganzen Tiefe zu ergründen wagen dürfen, als ähnliche Gefühle des Schmerzes und der Wehmuth für uns eigentlich gar nicht eintreten können.

Darauf merke man besonders, wie solche Untersuchungen, in welcher Gestalt wohl der Engel Jesu erschienen seyn, und wie er ihn gestärkt haben möge, desgleichen, ob sein Schweiß in wirklichen Blutstropfen zur Erde niedergeflossen sey, auch wenn sie mit noch so vielem Scharfsinn geführt werden, bei weitem nicht die Hauptsache ausmachen, welche vielmehr darinn zu suchen ist, daß wir erst eine außerordentliche Angst, dann ein ganz ungewöhnliches Gebet, und endlich auch eine wunderbare Hülfe von Seiten Gottes annehmen, welches alles nicht mit Worten erklärt werden kann, weil es sonst gradezu seines ungewöhnlichen Charakters beraubt werden würde. Wer sich an diesen Dingen nicht mehr stößt, der verträgt auch das Uebrige; wem aber dieses als ein unüberwindliches Hinderniß in der Auslegung unserer Stelle erscheint, der wird sich auch durch Erklärung aller andern Bestandtheile, die ohnehin muthmaaßlich bleibt, nicht sehr befriedigt fühlen.

Da mit dem vorliegenden Kapitel die eigentliche Leidensgeschichte beginnt, so können obige Bemerkungen zugleich mit als

Einleitung zu dem Ganzen angesehen werden; denn so verschieden auch die Charaktere seyn mögen, denen wir in dieser großen Geschichte begegnen, so dürfen wir doch nie vergessen, daß ihre richtige Würdigung einzig davon abhängt, in welchem Lichte wir den erhabenen Dulder selbst betrachten, welchen Zusammenhang wir in seinem ganzen Leiden erblicken. Selbst die formelle Verschiedenheit der Evangelisten läßt sich am gnügendsten aus diesem Gesichtspunct erklären. War es z. B. einem Johannes möglich, vermöge seiner Individualität, und vermöge seines besondern Umgangs mit dem Herrn, einen höhern Stand einzunehmen, den ganzen Plan der Gottheit in einem vollendetern Zusammenhang, als seine Nebenmänner es konnten, zu überblicken, so erklärt es sich auch gleich, wie er scheinbar kleine Umstände mit einer so sichtbaren Vorliebe erzählen konnte. Vgl. z. B. 18, 1—9. 15. 19—23. 19, 5. 20—22, dann wieder 23. 24, besonders 25—27. 31 bis Ende.

Zuerst weist uns unser Abschnitt auf die Verrätherei des Judas hin, die von allen Evangelisten grade deshalb aus dem richtigen Gesichtspunct betrachtet wird, weil sie so genau das Verhältniß im Auge behalten, in welchem sich Judas zu Jesu befand. Man denke nur an das ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα, was sich dem Gemüthe aller vier Evangelisten recht tief eingeprägt hatte. So konnten sie nur sprechen, weil sie ihres hohen Vorzugs sich bewußt waren, und indem sie es thaten, war auch eigentlich schon ihr ganzes Urtheil über den Verräther ausgesprochen. Die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische, schreibt bloß Lucas, während es bei den übrigen heißt: Einer unter euch wird mich verrathen. V. 21 kommt unser Lucas dem Johannes 12, 22 näher, als den übrigen, welche die Jünger allerdings auch eine recht natürliche Frage thun, aber doch die eigentliche Situation des menschlichen Herzens in solchen Augenblicken der Verlegenheit nicht mit der gehörigen Klarheit hervortreten lassen. Das V. 47 vorkommende προήρχετο deutet auch Apg. 1, 16 an; eine Kleinigkeit, welche die stärkste Bürgschaft für die Identität eines und desselben Schriftstellers leistet. V. 48 ist die Anrede Jesu noch stärker, als bei Matthäus. Das endliche Schicksal dieses unglücklichen Menschen übergeht Lucas in seinem Evangelium, und läßt es den Petrus, Apg. 1, 18, im Tone

eines edlen Unwillens darstellen, was besonders auch aus V. 19. 20 hervorgeht.

Halten wir uns an den Bericht des Johannes, so ist es keine Frage, daß Jesus lange vorher auf die Schritte hindeutete, die Judas wählen, und durch deren Wahl er seinen Charakter für immer beflecken würde. Dies ist mir auch am wahrscheinlichsten, wenn gleich die drei ersten Evangelisten, die hier offenbar mehr einen chronologischen Standpunct in der Leidensgeschichte angenommen haben, die Sache damit eröffnen, daß sie den Judas hingehen und ihn ein, den Feinden Jesu so erwünschtes, Anerbieten machen lassen. Ganz gleich erzählen sie auch überdies nicht, da nach Matthäus Judas sogar mit der Frage kommt: Was man ihm geben wolle. Solche Differenzen liegen jederzeit in der verschiedenen Form der Evangelien, da sie, wie wir oben zeigten, die Charakteristik des Verräthers gemeinschaftlich, mit denselben Worten, ganz kurz und ganz treffend, entworfen hatten.

So charakterisirt die Einleitung zur Leidensgeschichte ganz den Matthäus, der jederzeit die Obersten des Volks zusammentreten und eine Berathschlagung sie halten lässet. In dieser Hinsicht liebt er namentlich das συμβούλιον, vgl. 12, 14. 22, 15. 27, 1. 7. 28, 12, welches bloß Marcus zweimal mit ihm gemein hat. Apg. 25, 12 läßt sich nicht füglich hieher rechnen.

Giebt nun vielleicht Lucas durch das, was wir V. 7 und V. 15 lesen, etwas Näheres über die Zeit, wo Christus das Osterlamm gegessen hat? Auf den eigentlichen Streit können wir uns hier nicht füglich einlassen, und wir bemerken daher nur, wie nach Lucas Christus, was manche in Zweifel zogen, das Osterlamm wirklich gegessen hat, weil er im entgegengesetzten Fall nicht so sprechen konnte, wie wir ihn V. 15 sprechen hören; nicht zu gedenken, daß dann auch die Feier des Abendmahls den eigentlichen alttestamentlichen Anknüpfungspunct verlieren müßte, mithin aus dem höhern Zusammenhang, den sie mit den ganzen göttlichen Erziehungsplan behauptet, gewaltsam herausgerissen würde.

Aus V. 7 kann man, wenn die angeführten Stellen aus der Apostelgeschichte dazugenommen werden, gar nichts folgern, sondern die Worte sind bloß auf die Rechnung einer schriftstellerischen Charakteristik zu setzen. Daß Jesus aber das Osterlamm früher

sollte genossen haben, ist mir nicht wahrscheinlich, da dieses die Evangelisten gewiß nicht unbemerkt gelassen hätten. Solche Umstände pflegten ihrer Aufmerksamkeit grade am wenigsten zu entgehen. Ich wüßte auch nicht, wie man hiermit die Stellen vereinigen wollte, Matth. 26, 17. 18. Marc. 14, 12. 13. Luc. 22, 8. 9. Wer diese liest, muß es doch wohl gleich fühlen, daß Alles in seinem hergebrachten Gang geblieben ist. Wenn nun Lucas in der angeführten Stelle ausdrücklich meldet, es sey von den Jüngern Johannes und Petrus abgeschickt worden, so ist dies eine Sache von Wichtigkeit, indem man hieraus sieht, wie genau Johannes das Ganze kennen mußte, wie man also auch nicht Ursache hat, sich an den Stellen zu stoßen, welche in seinem Evangelium mit den Erzählungen der drei ersten Evangelisten nicht recht stimmen wollen. [2])

Die Worte V. 16—18 dürfen nicht einseitig gefaßt werden, was offenbar dem herrschenden Begriff von der βασιλ. τοῦ θεοῦ entgegen wäre. Dreierlei haben wir hier vor uns: erst die Feier des Osterlamms, dann ein gemeinschaftliches Danken und Beten, was sich nach der Auferstehung des Herrn wiederholen konnte, und auch wiederholt hat, und endlich die Einsetzung des heiligen Abendmahls, welches Christus auf diese Weise hienieden nie wieder feiern konnte. Absichtlich hat nun unser Herr nach seiner höhern Weisheit das Ganze so gefaßt, daß man in seine Worte einen vielseitigen Sinn hineinlegen konnte.

Am besten thun wir daher, wenn wir bei der erneuten Feier, deren hier namentlich von Matthäus und Marcus gedacht wird, und die auch Lucas nicht ausschließt, theils an die höhere geistige Gemeinschaft denken, die von nun an immer vester zwischen dem Erlöser und seinen Jüngern geknüpft, in den Mahlzeiten nach der Auferstehung sinnbildlich dargestellt, einst in der Ewigkeit aber

---

2) Hiernach bitte ich das zu berichtigen, was ich in Betreff dieser schwierigen Materie, ziemlich kurz, in folgender Schrift mitgetheilt habe: **Authentia ev. Ioh. etc. Brand. 1822. 8.** S. 77. 78. In dieser Schrift begegnete mir eben das, daß die Nichtbeachtung der Sprachweise des Lucas (23, 15) mich irre leitete. Am richtigsten urtheilt Winer (Wörterbuch Passah), daß einzelne Differenzen kaum ausgeglichen werden können.

herrlich vollendet wird. Jede Beziehung der Worte, wo sie als Vorherverkündigung eines einzelnen Actes in dem großen Leben Christi erscheinen, ist viel zu kalt und zu nüchtern zu nennen. Auf diese Weise scheint mir auch Jesus die Gemüther am würdigsten auf die heilige Handlung vorzubereiten, die so eben gestiftet werden sollte. Daß sich übrigens der Bericht des Lucas vom Abendmahle an die paulinischen Ideen anschließe, darf als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden.

Auf die Frage, ob Jesus so gesprochen habe, wie Matthäus und Marcus erzählen, oder ob Lucas und Paulus das Aechte überliefern, ist eigentlich die Antwort schon in dem Obigen enthalten. Mir ist es nämlich bis heute noch nicht wahrscheinlich, daß Christus dieselbe Formel immer wieder und bis zum Ermüden gebraucht haben sollte. Die Hauptsache: das ist mein Leib, das ist mein Blut, welches den neuen Bund stiftet, so, daß ersterer an die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, letzteres an ihre Gemeinschaft unter einander erinnerte, wie es auch der Osterlammsfeier ganz entsprechend erscheint; aber hier konnte nun bald etwas hinzugefügt, bald wieder auch etwas weggelassen werden. Daß ein mehrfaches Gespräch an diesem letzten Abend Statt gefunden habe, giebt der Bericht des Lucas, vergl. V. 24 — 30 und 31 — 38 ziemlich deutlich zu verstehen. Von dem erstern Abschnitt finden sich auch Anklänge bei Matthäus, und deshalb soll uns bloß der letztere beschäftigen.

Zuerst fragt es sich, welches wohl der richtige Sinn von V. 32 seyn möge? Hier muß aber vor allen Dingen bemerkt werden, wie das ἐπιστρέψας an einen Lieblingsausdruck unseres Schriftstellers erinnert, wie es also auch nicht zu genau mit einem solchen Wort genommen werden darf. Besonders beachte man auch den richtigen Sinn von ποτέ, welches Lucas nur noch Apg. 28, 27 gebraucht; in einer Stelle, die man als Parallele zu der unsrigen ansehen, wo aber auch jenes ποτέ, dessen sich Paulus häufig bedient, unübersetzt, wie in vielen Stellen der paulinischen Briefe, bleiben kann. Man übersetze nicht mit Luther: dermaleinst, sondern: Wenn du (die Zeit kann so gut nahe, als fern seyn) dich mit ungetheilter Liebe zu mir gewendet, und über alle Versuchungen dich erhoben hast, dann reize dich die Dankbarkeit, auch deiner

schwachen Brüder dich anzunehmen. Oder ganz kurz: Hast du die Krone deines Glaubens gefunden, so suche sie auch den noch strauchelnden Brüdern zu verschaffen.

Wie die Worte V. 36 zu verstehen sind, läßt sich z. B. aus 12, 49 ff. abnehmen; aber nicht so leicht ist es, zu erklären, warum der Heiland nicht noch mehr gesprochen hat, als wir V. 38 lesen, zumal, wenn wir bedenken, wie bald nachher wirklich ein Schwerdt gemißbraucht, und ein Mensch schwer damit verwundet wurde. Behält man den natürlichen Gang im Auge, so war es Pflicht für Jesum, den Jüngern die Schwerdter gradezu zu entreißen, mithin ihnen die Gelegenheit des Mißbrauchs sogleich abzuschneiden. Um also die Ehre des Herrn gehörig zu retten, ist es nöthig, auf seine höhere Allwissenheit Rücksicht zu nehmen, wo er in die ersten Zeiten der christlichen Kirche und in die Stürme, von denen sie bedroht wurde, hinausblicken konnte. Sahe er nun hier, wie leicht seine Freunde fehlgreifen, wie sie vielleicht gar manches geistig gemeinte Wort Christi fleischlich auffassen, und so den Gebrauch der Gewalt für erlaubt erklären würden, so war es gewiß sehr passend, ihnen nicht bloß mit Worten, die leicht wieder verhallen, sondern durch ein Beispiel den rechten Weg zu zeigen, von jedem Gebrauch menschlicher Gewalt sie für immer abzumahnen. Auf diese Weise gewinnt unser Abschnitt Licht, den ich wenigstens sonst nicht mit der Würde Jesu zu vereinigen, daher auch nicht so flüchtig, wie solches von den meisten Auslegern geschieht, zu betrachten vermag.

Uebrigens giebt sich Lucas auch hier als einen würdigen Genossen des Paulus zu erkennen, der seine Brüder gar zu gern auf den geistlichen Kampfplatz hinzuführen, und in der Fechtschule des Evangeliums zu üben suchet.

Wir können uns von diesem Abschnitt nicht trennen, ohne noch einige Bemerkungen über die eigentliche Größe des in der tiefsten Niedrigkeit so herrlich erscheinenden Erlösers hinzuzufügen. Denken wir zuerst an das Verhalten, welches der Heiland gegen seine eigene Person beobachtet, dann müssen wir ihn nicht wenig bewundern, da er, oft schon erschöpft von Kräften, dennoch in dem nächsten Augenblick sogleich wieder die höchste Fülle von Ruhe findet; ja selbst Weisheit genug besitzt, unter Umständen, wo alle

Gefahren sich zusammendrängen, den kleinsten Umstand zu benutzen, tiefe Eindrücke auf andere zu machen und Anstalten zu treffen, welche ein hoher Segen für alle Jahrhunderte der christlichen Kirche werden sollten. Eine Selbstverleugnung ohne gleichen, ein Gehorsam gegen den Vater im Himmel, wo das bekümmerte Herz zwar in Demuth beten, aber keinen Augenblick zagen kann, eine Liebe zu den Brüdern, welche sich hier über den geringsten Anfang im Guten (V. 28) freuet, die Schwachen hülfreich zu unterstützen (V. 32) und immer wieder Vertrauen zu ihnen zu fassen suchet; alle diese Tugenden, welche in Wahrheit als die höchste Zierde im ganzen Leben Christi erscheinen; diese sehen wir namentlich in der Leidensgeschichte am herrlichsten hervortreten.

Dringen wir dabei noch tiefer in das eigentliche Verhalten des Herrn gegen seine Freunde ein, so müssen wir auch hier die Spuren einer ächtchristlichen Liebe entdecken, die nicht bloß flüchtig zu trösten, sondern alles vielmehr auf den höchsten Zweck, auf Heiligung des Herzens und des Lebens, zu beziehen weiß. Dies beweisen die Belehrungen V. 51, die Ermahnungen V. 26, auch V. 19 und 36, die Warnungen V. 31. 40. 46, die Erinnerungen V. 35 und Verheißungen V. 32. Ist hier nicht gleichsam alles, wodurch das Bild eines guten Christen vollendet wird, von dem Erlöser berücksichtigt worden? Beobachte nur ein jeder, was er hier aus dem Munde Christi vernimt, und es muß ihm gelingen, der Sünde Widerstand zu leisten, gereinigt durch die unendliche Liebe seines Herrn, im Kampfe auszuhalten, einst aus jedem Streit als Sieger hervorzugehen. Das ganze herrliche Wesen des großen Dulders enthüllt sich endlich unserm Auge, wenn wir auch des Verhaltens gedenken, welches er gegen seine Feinde, erst gegen den Judas, nachher gegen die übrige Schaar beobachtet.

Deutlich giebt es der 21. V. zu verstehen, wie Christus bei dem Gedanken an Judas von der innigsten Wehmuth ergriffen wurde. Dabei spricht er sich über diese That V. 22 gleich so deutlich aus, daß jeder die unbegreiflichen Rathschlüsse der Gottheit ehren, und dann wieder jene schwarze That eines undankbaren Jüngers mit dem lebhaftesten Abscheu betrachten mußte. Warlich, diese Worte des Herrn sind bei weitem wichtiger, als

alle gelehrte Untersuchungen, welche darauf hinarbeiten, die göttlichen Rathschlüsse mit den freien Handlungen der Menschen zu vereinigen.

In den Worten V. 48 sucht der Herr mehr sein Bedauern, als ein Urtheil der Verdammung, auszusprechen. Auch dem Uebelthäter mag er nicht die letzte Gelegenheit entziehen, ein neuer und besserer Mensch zu werden. Ganz dieselbe Behandlung erfahren auch die übrigen Feinde. Jesus wünscht nicht, daß man Gewalt gegen sie gebrauche, weil er auch hier höhere Rathschlüsse der Gottheit mit kindlicher Ergebung ehrt; aber er verschweigt auch nicht, wie sehr sich die ganze Niedrigkeit ihrer Herzen offenbare, wie ihr ganzes Unternehmen, weit davon entfernt, ein kühnes Unternehmen zu seyn, nur als ein Werk der Finsterniß erscheine, wie es ihnen selbst (V. 52. 53) Hohn spreche, wider ihren Willen aber die Unschuld und die Gerechtigkeit Christi bezeuge. Warlich eine ächtevangelische Geschichte!

§. 57.

Der gefangene Heiland wird abgeführt. Petrus verleugnet ihn. Verschiedene Verhöre, die man mit ihm anstellt.

Kap. 22, 54—71. 23, 1—25.

Das, was obige Ueberschrift andeutet, ist eigentlich das zweite große Hauptstück in der Leidensgeschichte, wo alles darauf abzweckt, die gänzliche Unterdrückung des Unschuldigen zu bewirken. Die Verleugnung des Petrus könnte man zwar abgesondert behandeln, aber es ist doch auch gewiß, daß ihre Würdigung genau davon abhängt, wie wir uns grade den Zustand des Heilandes denken, den man gefangen genommen und zu seinen Richtern abgeführt hatte.

V. 54 sagt bloß Lucas *συλλαβόντες*, was sich erklärt, da dieses Wort wieder unter seine Lieblingsausdrücke, auch in der Apostelgeschichte, gehört. Sowohl *ἄγω* als *εἰσάγω* gebraucht Lucas am meisten. In der Verbindung wie hier sonst nirgends. V. 57 den bloßen Vocativ *γύναι* haben nur Lucas, Johannes und Paulus. V. 58 *βραχύ* sehr passend, vgl. Apg. 5, 34, so, daß die Reden,

welche nach den übrigen Evangelisten dazwischen gewechselt worden sind, füglich Statt finden konnten. Wo sich dagegen Lucas bestimmt ausdrücken konnte, thut er es auch gleich, vgl. V. 59, denn διΐστημι nur noch 24, 51 und Apg. 27, 28. διϊσχυρίζομαι noch Apg. 12, 15. Letztere Stelle sehr merkwürdig, als grade auch von dem Petrus, und namentlich von der Gewißheit seines persönlichen Daseins geredet wird. So konnte in der That nur ein sehr besonnener Schriftsteller sich ausdrücken, der wirklich die Umsicht zeigt, die er in der Einleitung zum Evangelium verspricht. Nach V. 60 läßt Lucas den Petrus auch zum drittenmal nur einfach leugnen, während Matthäus und Marcus berichten, daß der Apostel geflucht und geschworen habe. Die Sache erklärt sich theils aus 1 Kor. 12, 3, weil, wie wir nun schon mehrmals sahen, Lucas dem Paulus so gern folgt, theils aus den Ansichten, welche er über Fluchen und Schwören bei seinen Lesern voraussetzen mußte. Es war nicht so leicht möglich, diesen begreiflich zu machen, wie Petrus erst so tief fallen, und dann doch wieder ein treuer Jünger des Herrn werden konnte. Aus gleichem Grunde, nämlich, um nicht den Lesern anstößig zu werden, läßt Lucas, was er auch V. 65 andeutet, das weg, was Matth. 26, 59 ff. Marc. 14, 55 ff. berichten. V. 66 πρεσβυτέριον noch Apg. 22, 5 und 1 Tim. 4, 14. Ob übrigens das, was von V. 66 an erzählt wird, dasselbe sey, was wir Matth. 26, 59 ff. Marc. 14, 55 ff. lesen, darüber hat es verschiedene Meinungen gegeben. Ich muß indeß gestehen, daß ich es aus folgenden Gründen für eine neue Erzählung ansehe. In der Leidensgeschichte finden wir ziemlich genaue Zeitpuncte angegeben, und wie bestimmt sich Lucas ausdrücke, ist bereits erinnert worden. Also folgt hieraus, daß wir es auch mit dem ἐγέν. ἡμέρα genau nehmen müssen. Matthäus und Marcus verlegen aber die Begebenheit auf die Nachtzeit, und daß man auch hier eine genaue Zeitangabe habe, geht namentlich aus Marcus hervor, als welcher so pünctlich verfährt, daß er sogar eines zweimaligen Hahnkrähens gedenket. Daß übrigens eine solche Untersuchungssache sich leicht wiederholen konnte, stellt gewiß niemand in Abrede, der mit gerichtlichen Verhören hinlänglich bekannt ist. Wären dies nicht die Gründe, denen ich nachgebe, so würde mich nichts abhalten, alle drei Berichte in einen zu vereinigen, zumal

da sich die Auslassungen bei Lucas, wie wir bereits angaben, leicht begreifen lassen. 23, 4 *αἴτιον* dreimal in diesem Kapitel und dann Apg. 19, 40. V. 5 *ἐπισχύω ἅπ. λεγ.* *ἀρξάμ. ἀπό κ. τ. λ.* gehört unter die Lieblingsausdrücke des Lucas im Evangelium und in der Apostelgeschichte, und findet sich sonst nur in einigen Stellen des N. T. *ἕως ὧδε* bloß in dieser Stelle. Eine Zusammensetzung, wie *ἄνθρ. γαλιλαῖος* V. 6 findet bloß in der Apostelgeschichte die nöthigen Parallelen. V. 7 *ἀναπέμπω* dreimal in unserm Kapitel und dann noch Philem. V. 12. V. 8 *ἐχάρη λίαν* bloß noch in dem 2. und 3. Brief Johannis. V. 10 *εὐτόνως* noch Apg. 28, 18. LXX Josua 6, 8. V. 12 *προϋπάρχω*, noch Apg. 8, 9. *μετ' ἀλλήλων* schreiben bloß Lucas und Johannes. V. 14 *ἀνακρίνω* bloß Lucas und Paulus. V. 16 *παιδεύω* Lucas und Paulus, dann Hebr. 12, 6. 7. 10 und Offenb. 3, 19. V. 18 *παμπληθεὶ ἅπ. λεγ.* Wegen *αἶρε*, vgl. Apg. 22, 22. Wie Lucas *προςφων.* (V. 20) am meisten liebt, so hat er (V. 21) *ἐπιφων.* allein, welches in seinen beiden Schriften dreimal vorkommt. Das wiederholte *σταύρωσον σταύρωσον* hat bloß Joh. 19, 6 mit dem unsrigen gemein. V. 24 *κατακρίνω ἅπ. λεγ.* *αἴτημα* noch Phil. 4, 6. 1 Joh. 5, 15.

V. 54 fällt in der syrischen Uebersetzung *εἰςήγαγον* weg. V. 55 statt *αὐτῶν* ܚܕܪܘܗܝ circa illum. V. 58 *ἄνθρωπε* weggelassen. V. 59 ܘܡܢ ܒܬܪ ܫܥܐ ܚܕܐ. ܐܚܪܢܐ ܡܬܚܪܐ ܗܘܐ et post unam horam alius contendebat. V. 63 fällt *δέροντες* aus, desgleichen *καὶ ἐπηρώτ. αὐτόν* V. 64. V. 66 *τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ* ܩܫܝܫܐ seniores. V. 71 statt *μαρτυρίας* ܣܗܕܐ testes. 23, 2. ܘܐܡܪ ܥܠ ܢܦܫܗ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ et dicentem de se ipso, se esse regem illum Messiam. V. 3 mit Weglassung von *ἀποκριθείς*. V. 5 *ἐπίσχυον* ܡܩܥܝܢ clamabant. V. 8 fällt *γινόμενον* aus. V. 10 *εὐτόνως* ܚܬܝܬܐܝܬ pertinaciter. V. 11 ܢܚܬܐ ܕܙܘܗܪܝܬܐ vestibus coccineis (vergl. Bolten, Uebersetzung des Lucas S. 337.). V. 12 etwas anders, aber nicht von Bedeutung. V. 13 gleich zusammengezogen ܘܐܪܟܘܢܐ ܕܥܡܐ et principes populi.

V. 14 ܥܡܟܘܢ populum vestrum. ἀνακρίνας ܒܩܝܬܗ examinavi eum. V. 15 heißt es ܫܕܪܬܗ misi eum, also nicht vos. V. 17 ܥܝܕܐ, wie Joh. 18, 39. V. 20 προσεφώνησε ܡܠܠ ܥܡܗܘܢ. V. 22 hinter αἴτιον ܡܕܡ? quae digna sit, wahrscheinlich mit Rücksicht auf V. 15.

Petrus und Pilatus sind die beiden Hauptpersonen, welche in diesem Abschnitt unsere ganze Aufmerksamkeit rege machen. Wirklich läßt sich auch zwischen ihnen eine nicht unpassende Gemüthsverwandtschaft denken, sobald wir das natürliche Temperament im Auge behalten. Beiden ist ein angestammtes Gefühl für Recht und Unrecht eigen, beiden gebricht aber auch die Fähigkeit, die Furcht vor Menschen abzulegen, im Bewußtsein einer klaren Erkenntniß die Wahrheit um ihrer selbst willen zu vertheidigen, sich über ein plötzliches Mißgeschick der Gegenwart zu erheben, so den höhern Zweck, der allein unser Streben verdient, unverrückt im Auge zu behalten.

Die Parallele läßt sich weiter fortführen und zeigen, wie beide auf der andern Seite nicht wenig unterstützt, und durch wiederholte günstige Gelegenheiten immer wieder vor jeder unerlaubten Handlung gewarnt und ernstlich zur Erfüllung ihrer Pflichten angehalten werden.

Auch in so fern sind endlich beide verwandt, als man sehr deutlich sieht, wie die Evangelisten offenbar bei dem einen, wie bei dem andern, einen Ton annehmen, der es deutlich genug verräth, daß sie eher ein Bedauern, als einen bittern Tadel, wegen ihres Verhaltens verdienen. Doch dies nur im Vorbeigehen, da ich mich nicht erinnern kann, irgendwo Andeutungen einer sich so leicht darbietenden Parallele gelesen zu haben. Unser Zweck bleibt es auch hier, nachzusehen, ob nicht grade Lucas auf besondere Eigenheiten in dem Charakter des Petrus und des Pilatus aufmerksam mache.

Zweierlei theilt aber unser Schriftsteller in Ansehung der Verleugnungsgeschichte mit, was wir wichtig nennen dürfen, einmal macht er uns mit jener trostreichen Verheißung Christi (V. 32) bekannt, und dann zeigt er auch, wie der Herr selbst diese Verheißung huldreich bestätigen und durch einen Wink dem ge-

fällenen Apostel zu Hülfe kommen wollte (V. 61). Deutlich lernen wir hieraus, wie auf der einen Seite die Verleugnung in dem möglichst mildesten Lichte dargestellt, wie aber auch dann besonders das erste Aufstehen vom Fall der Gnade des Herrn, nach ächtpaulinischen Grundsätzen, zugeschrieben wird. Dieser Sinn bleibt immer übrig, wenn man gleich zugeben muß, daß man mit den Worten στραφεὶς und ἐνέβλεψε kein erbauliches Spiel treiben dürfe, da solche nur an die Sprachcharakteristik des Schriftstellers erinnern. Was die Schilderung des Pilatus anbelangt, so ist zuerst zu bemerken, wie Lucas dadurch einen Vorzug vor Matthäus und Marcus gewinnt, daß man seinen Bericht (23, 2 ff.) versteht, ohne daß man nöthig hat, wie bei jenen beiden geschehen muß, Joh. 18, 29—32 zu Hülfe zu rufen.

Zu manchen interessanten Bemerkungen fordert namentlich der bloß bei Lucas vorkommende Abschnitt 23, 4—16 auf. Wie gehässig die Menschen waren, Jesum in den Augen des Landpflegers anzuschwärzen, sieht man besonders aus V. 5, wo sie Galiläa, den Sitz aller unruhigen Auftritte, erwähnen.

Dies führt zugleich auf eine ganz eigene Charakteristik des Pilatus, der sich von dem Wirken Jesu in Galiläa nicht zweimal sagen läßt, sondern hiervon gleich Gelegenheit nimt, den Verurtheilten an Herodes abzusenden, dadurch vielleicht einen dreifachen Zweck zu erreichen. Die nächste Absicht des Landpflegers ging unbezweifelt dahin, sich vor der Hand aus der Verlegenheit zu ziehen, dann mit dem Herodes wieder auf irgend eine Art anzuknüpfen, wenigstens nicht ganz ungefällig zu erscheinen, und endlich auch selbst dem sogenannten Judenkönig, den er vor sich sahe, und der vermöge seiner ganzen Gestalt einen bedeutenden Eindruck auf den Römer gemacht haben mochte, auf eine neue Art behülflich zu werden, vgl. V. 14. 15. In der Schilderung des Barabbas ist Lucas auch am ausführlichsten, 23, 19 und 25, um auch auf diese Weise die Herrlichkeit Christi hervorzuheben, und einen Grund mehr anzuführen, wie leicht es eigentlich dem Pilatus werden mußte, bei einem standhaft guten Willen den Verurtheilten zu retten. Er schließt mit θελήματι αὐτῶν und läßt das ἵνα σταυρωθῇ weg, welches wir bei Matthäus, Marcus und Johannes lesen. Ob er hierdurch vielleicht ein gelinderes Urtheil über Pilatus vorbereiten wollte, wage ich kaum zu entscheiden.

Viel läßt sich nicht auf diese Ausdrucksweise bauen, denn wurde Jesus einmal dem Willen seiner Feinde übergeben, so war auch hiermit schon das Todesurtheil über ihn förmlich ausgesprochen.

§. 58.

Die Hinführung Jesu zum Richtplatz, seine Kreuzigung, Tod und Begräbniß.

Kap. 23, 26—56.

Allerdings kann das Begräbniß abgesondert behandelt werden, allein grade nothwendig ist es nicht, indem es immer auch in einem genauen Zusammenhang mit dem Tode steht; ja man darf sagen, wie der Tod dieses Gerechten unter außerordentlichen Umständen erfolgte, so war auch das darauf eintretende Begräbniß ein ungewöhnliches zu nennen.

V. 30 *βουνός* findet sich bloß noch 3, 5. V. 31 *ὑγρός* *ἅπ. λεγ.* *κακοῦργος* dreimal in diesem Kapitel und dann 2 Timoth. 2, 9. Zu den Worten V. 33 *ἐκ δεξιῶν*, *ἐξ ἀριστερῶν* vgl. 2 Kor. 6, 7. V. 38 giebt Lucas wie Johannes an, daß man die Ueberschrift in drei verschiedenen Sprachen gelesen habe. *γράμμα* haben nur Lucas, Johannes und Paulus. *ἑλληνικός* noch Offenb. 9, 11. Die andern beiden Adjective *ἅπ. λεγ.* V. 43 *παράδεισος* noch 2 Kor. 12, 4 und Offenb. 2, 7. V. 48 *συμπαραγενόμενοι* noch 2 Tim. 4, 16. *θεωρία* *ἅπ. λεγ.* Sonst 18, 13 zu vergleichen, welche Stelle gleich zeigt, was für einen Sinn der Schriftsteller hier mit den Worten verbunden haben will. V. 50 *ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* sonst nicht im N. T. V. 51 *συγκατατίθημι* *ἅπ. λεγ.* Die Worte *πόλεως τῶν Ἰουδαίων* hat bloß Lucas. V. 53 *λαξευτός* *ἅπ. λεγ.* LXX 5 Mos. 4, 49. Die genaue Beschreibung des Grabes verdanken wir bloß Lucas und Johannes. V. 55 *κατακολουθ.* noch Apg. 16, 17. Die Charakteristik der Weiber, die beim Begräbniß alles genau sehen wollten, erinnert abermals an die malerische Darstellung unseres Schriftstellers. V. 56 *ἡσυχάζω* gebraucht nur Lucas und Paulus. *κατὰ τὴν ἐντολήν* in diesem Sinne nirgends. Den Worten nach könnte man vergleichen Hebr. 7, 16. 2 Joh. V. 6.

V. 32 ܘܐܬܝܢ et veniebant, statt ἤγοντο. V. 35 σὺν αὐτοῖς weggelassen. V. 38 ܝܘܢܐܝܬ ܘܪܗܘܡܐܝܬ ܘܥܒܪܐܝܬ graece et romane et hebraice. V. 39 noch beigefügt ܠܘܬܗ. Das Zeitwort ܦܪܘܩ libera, zweimal. V. 40 fällt ἀποκρ. aus. ἕτερος durch ܚܒܪܗ socius eius. V. 41 ἄξια γάρ κ.' τ. λ. ܐܝܟ ܕܫܘܝܢ ܗܘܝܢ ܓܝܪ ܘܐܝܟ ܕܥܒܕܢ ܐܬܦܪܥܢ. sicut enim digni sumus et sicut fecimus, retributionem accipimus. V. 45 καταπέτ. ܐܦܝ ܬܪܥܐ ܕܗܝܟܠܐ facies portae templi. V. 46 ἐξέπνευσεν ܘܫܠܡ et finivit, oder reddidit. V. 50 καὶ ἰδού nicht übersetzt, ὑπάρχων auch nicht, und die Worte aus dem folgenden Verse ἀπὸ Ἀριμαθαίας gleich hieher gezogen, weil ihn Matthäus und Marcus daran erinnerten. V. 53 ܒܣܕܘܢܐ ܕܟܬܢܐ in sindone linea. Statt λαξευτῷ ܢܩܝܪܐ exciso oder effosso.

Auch dieser Abschnitt enthält einen seiner Aechtheit wegen bezweifelten Vers, und das noch dazu den 34., dessen Inhalt sehr viele Christen vorzüglich liebgewonnen haben, den wir aber grade deshalb nach allen Theilen ausführlich prüfen wollen. Die Aechtheit läßt sich am leichtesten vertheidigen, indem es noch keinem Kritiker eingefallen ist, ihn wegzulassen. Aber deswegen ist die Frage desto wichtiger, welches denn wohl die eigentlichen Ursachen seyn mochten, warum man einen solchen Ausspruch für verfänglich erklärte. Ich finde keine andere, als weil man glaubte, es vertrage sich nicht füglich, daß der Jesus, der seiner Feinde Tücke ohne Schonung aufgedeckt, selbst noch bei der Gefangennehmung ihnen ihre Schändlichkeit nachdrücklich vorgeworfen hatte, so schnell seine Gesinnungen ändern und Menschen, denen er früher die Sünde wider den heiligen Geist, also eine unerläßliche Sünde zuschrieb, nun gar der Gnade seines himmlischen Vaters empfehlen könne. Aus diesem Grunde darf es auch gar nicht befremden, wenn neuere Ausleger einen andern Sinn der obigen Worte geltend zu machen, und sie z. B. mit Kündl auf die römischen Soldaten, die nur fremden Befehlen gehorchen,

und so allerdings unwissend sündigen, zu beziehen suchen. Im Ganzen theile ich selbst diese Ansicht, nur daß ich neben jenen Soldaten auch noch andere denken möchte. Die Gründe, die mich zu einer solchen Erklärung veranlassen, sind diese: Zuerst kann man den Imperativ ἄφες gar nicht so übersetzen, wie Luther gethan hat; denn wollte man sich auch auf 11, 4, die einzig passende Parallele, berufen, so muß bemerkt werden, daß hier τὰς ἁμαρτίας dabei steht, wodurch der Standpunct sich offenbar ändert. Nun fehlt es zwar weiter nicht an Stellen in der Apostelgeschichte, wo es ausdrücklich heißt, daß die Obersten des Volks Jesum aus Unwissenheit getödtet hätten; allein auch diese Stellen begründen das nicht, was man eigentlich aus ihnen beweisen will, weil es eben so viele andere giebt, wo ausdrücklich von der hartherzigen Gesinnung der Richter Christi die Rede ist; und dann durften auch die Apostel um so sicherer von Unwissenheit sprechen, als Pilatus und andere übereilt gehandelt hatten.

Noch mehr müssen wir aber bei dieser Gelegenheit die dogmatisch-moralischen Gründe in Anschlag bringen, wo wir es mit dem Geist des Evangeliums und mit der eigentlichen Würde Christi unverträglich finden, daß er für seine Feinde, und namentlich für diejenigen, die zunächst die Schuld seines Todes trugen, eine Fürbitte eingelegt haben sollte.

Schon das A. T. macht uns darauf aufmerksam, wie Fürbitten nicht bloß ihre Gränzen hatten, sondern wie man auch Gottes gerechten Zorn reizte, wenn man diejenigen zu schonen gedachte, deren Untergang im Rathe des Ewigen beschlossen war. Und wie konnte Jesus sagen, was wir z. B. Matth. 11, 21 — 24. 26, 24 und in vielen ähnlichen Stellen lesen, wenn er es für möglich hielt, vom Kreuze herab für diejenigen Gnade zu erflehen, welche recht bedachtsam Mittel aller Art ausfindig gemacht hatten, um seinen Untergang zu beschleunigen?

Am meisten werden nun wohl diejenigen meine Erklärung anfechten, die sich darüber beschweren, daß man auf solche Weise dem Beispiele Jesu seine vorzüglichste Kraft entziehe, daß man also den Heiland nicht mehr als das höchste Muster der Feindesliebe betrachten könne, da es ja bekannt sey, wie häufig man in Vorträgen an das Volk von der Stelle: Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun, Gebrauch zu machen

pflege. Ich mag aber kaum erinnern, wie solche Gründe durchaus kein Gehör verdienen, sobald Sprachgebrauch, Zusammenhang und dergleichen eine andere Erklärung erheischen. Hierzu kommt, daß jenes Fundament der evangelischen Lehre, in der die Liebe zu unsern Feinden so herrlich glänzt, von der Erklärung unserer Stelle ganz unabhängig ist, indem andere Aussprüche Jesu, so wie sein Beispiel, und das ganze Verhalten seiner Apostel, gleich stark zu einem liebreichen Wohlwollen, selbst gegen unsere Beleidiger, auffordere. Und endlich bleibt ja auch selbst von unserer Stelle die Nachsicht gegen diejenigen, die uns wehe thun, nicht ausgeschlossen. Was wünscht denn Christus in Beziehung auf jenen rohen und wirklich unwissenden Haufen zuletzt anders, als daß sein Vater im Himmel ein solches Verfahren mit Langmuth ansehen, die Menschen in ihren Unternehmungen nicht gewaltsam unterbrechen möge? Die Stelle würde etwa lauten: Vater, hindere sie nicht in ihren Handlungen, denn sie wissen nicht, was sie eigentlich thun.

Das, was wir V. 38 lesen, kann leicht für manchen eine Versuchung werden, den Evangelisten die Glaubwürdigkeit abzusprechen, da der Schluß sehr nahe liegt: Wie soll man solchen Männern Treue im Erzählen zutrauen, die das nicht einmal einstimmig berichten, was theils so kurz war, theils als Ueberschrift von jedermann gelesen werden konnte. Hier ist es aber sehr gut, daß wir uns auf Johannes berufen, und aus diesem nachweisen können, wie wenig genau es die Berichterstatter grade mit einer solchen Anführung nahmen, während sie Worte Christi, welche den eigentlichen Kern des Evangeliums enthalten, mit buchstäblicher Genauigkeit und Uebereinstimmung erwähnen. Johannes selbst weicht nämlich in der Anführung ab, indem er V. 19 einer längern, V. 21 aber einer kürzern Ueberschrift gedenket.

Die Worte des 41. V. möchte ich gern so fassen: Dieser aber, nämlich der andere Mitgekreuzigte, hat jetzt, wo er spricht, nichts gesprochen, weshalb man ihm Vorwürfe machen könnte. Ich lasse also dieses den Lucas und nicht jenen Gekreuzigten sagen. Dem Sprachgebrauch ist diese Erklärung, die ich noch nirgends gefunden habe, nicht entgegen, und dem Geiste unseres Evangeliums, so wie dem Anfange des folgenden Verses, finde ich sie am meisten angemessen. Diese Worte sind hier Worte des Re-

ferenten; warum sollen es also die vorhergehenden: οὗτος δὲ οὐδὲν κ. τ. λ. nicht auch seyn können? Daß aber Lucas ganz in der Manier des Johannes hier und da kleine Erklärungen hinzufügt, ist bekannt. Man vgl. 2, 50. 3, 16. 8, 2. 3. 53, wo die Ursache, warum man Jesum verlachte, allein von Lucas angegeben wird, u. s. w.

Auf die Puncte, wie Jesus nach unserem Evangelium stirbt und begraben wird, haben wir theils oben hingedeutet, theils wird sich jeder das Bild, zu welchem sie den Stoff liefern, leicht zusammensetzen können. In so fern bleibt sich auch hier der Heiland gleich, daß er eine Niedrigkeit und ein Elend (V. 36 ff.) erfährt, wie es noch kein Sterblicher erfahren hatte, und auch nie erfahren kann, dabei aber mit einer göttlichen Würde handelt (V. 43) und mit einer Ruhe die Welt verläßt (V. 46), woraus sich sattsam die großen Wirkungen erklären, welche hier dem Sterbenden Frieden für die geängstete Seele brachten, dort Gemüther, welche dem Heiland fremde gewesen waren, erschütterten (V. 47. 48), und endlich selbst die frommen Herzen kräftigten, daß sie unter dem herbsten Schmerz der erblaßten Hülle des göttlichen Meisters die letzten Opfer der Liebe bereitwillig darbrachten (V. 49 ff.).

Siebentes Hauptstück.

Die Auferstehung und Himmelfahrt.

§. 59.

Die Geschichte der Auferstehung.

Kap. 24, 1—49.

Unter diesem allgemeinen Titel lassen sich die Thatsachen des angezeigten Abschnitts am besten zusammenfassen, und sie verdienen auch eine solche Zusammenstellung, indem wir gerechte Ursache haben, die große Begebenheit der Auferstehung Jesu als die Grundlage des Christenthums und der christlichen Kirche zu betrachten.

V. 1 ὄρθρου βαθέως, beide Ausdrücke finden wir nur in den Schriften des Lucas und im Evangelium Johannis. V. 3 τοῦ κυρίου Ἰησοῦ drückt sich nur Lucas und Paulus aus, vgl. Apg. 1, 21. 7, 59. Röm. 14, 14. In den meisten Fällen pflegt Χριστοῦ hinzugesetzt zu werden. V. 4 ἐσθῆσις ἅπ. λεγ. V. 5 ἔμφοβος noch V. 37, dreimal in der Apostelgeschichte und Offenb. 11, 13, in allen diesen Stellen mit γενόμενος verbunden. τί ζητεῖτε κ. τ. λ., diese Redensart sonst nirgends im N. T. V. 6 ἔτι ὤν eigenthümliche Schreibart, vgl. V. 44 und oben 14, 32. Daß Lucas die Frauen, deren Marcus gleich im Anfange gedenket, erst V. 10 erwähnt, erinnert an eine Manier des Evangeliums Johannis. V. 11 λῆρος ἅπ λεγ. V. 12 ganz johanneisch, vgl. auch Joh. 20, 10. ὀθόνιον κ. τ. λ. V. 13 στάδιος nur bei Lucas, Johannes und Paulus. ἐμμαούς kommt weiter nicht vor. V. 14 ὁμιλέω noch Apg. 20, 11. 24, 26. V. 17 ἀντιβάλλω ἅπ. λεγ. V. 18 παροικέω noch Hebr. 11, 9. LXX 1 Mos. 12, 10. Der hier erwähnte κλεόπας kommt sonst nirgends wieder vor. V. 22 ὄρθριος ἅπ. λεγ. V. 25 ἀνόητος nur noch mehrmals in verschiedenen paulinischen Briefen, διερμηνεύω V. 27 desgleichen. V. 28 προςποιέομαι und πο῾ῤῥωτέρω ἅπ. λεγ. V. 29 παραβιάζ. noch Apg. 16, 15. LXX 1 Mos. 19, 9. ἑσπέρα bloß noch Apg. 4, 3. 28, 23. V. 31 ἄφαντος ἅπ. λεγ. V. 33 συναθροίζω noch Apg. 12, 12 und 19, 25. V. 35 ἐξηγέομαι mehrmals in der Apostelgeschichte und Joh. 1, 18. κλάσις noch Apg. 2, 42. V. 36 ganz wie die Friedensgrüße Joh. 20. Den nach dem Hebräischen gebildeten Gebrauch von ἀναβαίνω (V. 38) finden wir noch Apg. 7, 23. 1 Kor. 2, 9. V. 39 ψηλαφάω noch Apg. 17, 27. Hebr. 12, 20. 1 Joh. 1, 1. LXX 1 Mos. 27, 12. 21. V. 41 βρώσιμ. ἅπ. λεγ. ἐνθάδε noch zweimal im Evangelium Johannis und dann am meisten in der Apostelgeschichte. ὀτοῦ V. 42 ἅπ. λεγ. LXX 2 Mos. 12, 8. 9. μελισσίου κηρίου beide Worte ἅπ. λεγ. V. 45 νοῦς nirgends in den Evangelien, häufig in den paulinischen Briefen und zweimal in der Offenbarung. V. 48 ἐπαγγελία, welches nirgends in den Evangelien gebraucht wird, erläutert sich theils aus dem Vorhergehenden, theils aus Apg. 1, 4 u. s. w., weshalb Boltens Erklärung dieser Stelle, wo sie bloß auf die Betreibung des messianischen Werkes gehen soll, als unstatthaft und ganz unhalt-

bar erscheinet. V. 49 ἐνδύσησθε ganz im paulinischen Sinne. Bretschneider im Wörterbuch führt eine passende Stelle aus Fabr. Cod. Pseudep. I, p. 587 an: ἐνδύσ. εὐφροσύνην.

V. 1 ܒܨܦܪܐ ܟܕ ܚܫܘܟ circa auroram, dum adhuc essent tenebrae. καί τινες κ. τ. λ. ܘܐܝܬ ܗܘܝ ܥܡܗܝܢ ܢܫܐ ܐܚܪܢܝܬܐ et erant cum illis mulieres aliae. V. 3 fällt κυρίου weg, vielleicht, weil dem Uebersetzer diese Redensart zu ungeläufig vorkam. V. 9 πᾶσι ausgelassen. V. 10 vor Ἰακώβου ܐܡܗ. V. 12 sind die Worte so gefaßt: Und er ging fort, indem er sich über das wunderte, was geschehen war. V. 15 καὶ συζητεῖν ܘܒܥܝܢ ܚܕ ܥܡ ܚܕ et quaererent unus cum altero. Sonst ܐܬܐ ܗܘ ܝܫܘܥ venit ipse Iesus etc. V. 17 ἀντιβάλλετε ܕܡܬܚܠܦܝܢ. V. 20 fällt ἡμῶν weg. V. 21 ἀλλά γε bis zum Schluß ganz kurz ܘܗܐ ܬܠܬܐ ܝܘܡܝܢ ܡܢ ܕܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܗܘܝ et ecce tres dies, ex quo haec omnia facta sunt. V. 22 ὄρθριαι γεν. durch ܩܕܡܝ ܗܘܝ praevenerunt. V. 23 ὀπτασίαν nicht besonders ausgedrückt. Hinter λέγουσαι ܠܢ, hinter ἑωρακέναι ܠܗܝܢ und dann ܥܠܘܗܝ ܕܚܝ ܗܘ de eo, quod vivus sit. V. 25 fängt an ܗܝܕܝܢ tunc etc. V. 28 καὶ αὐτός κ. τ. λ. ܘܗܘ ܡܣܬܒܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܕܐܝܟ ܕܠܐܬܪܐ ܪܚܝܩܐ ܐܙܠ ܗܘܐ et ipse putare fecit illos, quod quasi in locum remotiorem abiret. V. 29 ܡܛܠ ܕܪܡܫܐ ܗܘܐ ܝܘܡܐ ܢܛܐ ܠܗ ܠܡܚܫܟܘ quia dies iam inclinat se, ut tenebrescat. V. 31 fängt an: ܘܡܚܕܐ et statim. ἄφαντος ἐγένετο ܐܫܬܩܠ sublatus est. V. 36 steht der Zusatz ܐܢܐ ܐܢܐ ܠܐ ܬܕܚܠܘܢ ego sum, ne timeatis. V. 46 ἔδει durch ܘܙܕܩ iustum erat. V. 47 ܠܬܝܒܘܬܐ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗ̈ܐ conversionem ad remissionem peccatorum, dann: ܘܫܘܪܝܐ ܢܗܘܐ

et principium fiat. V. 49 mit Weglassung des ἰδού. καθίσατε durch [illegible] manete.

Einen der wichtigsten Aussprüche, der den rechten Anknüpfungspunct in der Auferstehungsgeschichte bildet, haben wir dem Lucas zu verdanken, und zwar in Ansehung dessen, was er V. 11 berichtet hat. Diese Worte lassen einen ziemlich sichern Schluß auf den Gemüthszustand machen, in welchem sich die Apostel vor der Auferstehung ihres großen Meisters befanden. Jetzt waren sie so zu sagen ganz in jenen frühern Stumpfsinn zurückgesunken, und selbst von der Aufmerksamkeit zeigten sich keine Spuren mehr, die sie von der Zeit an dem Herrn in einem erhöhten Grade schenkten, wo dieser sie mit seinem Leiden und mit der Nothwendigkeit seines Sterbens bekannt zu machen suchte. Was war nun natürlicher, als daß die Handlungen und die Reden nach dem Tode Jesu eine ziemlich verworrene Gestalt annahmen, und daß sich die Wirkungen hiervon selbst auf die ersten Erzählungen der Auferstehungsgeschichte, von der wir so nur einen Abriß haben, erstreckten. So lesen wir z. B. V. 27 nur allgemeine Andeutungen. Diese hatten ein hohes Interesse für die beiden Jünger, vgl. V. 32, und doch war es ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht möglich, den Inhalt der Reden Christi vest im Gedächtniß aufzubewahren und andern mitzutheilen. Ist daher auf der einen Seite gleich die Auferstehung des Herrn der Grundpfeiler des Evangeliums in jeder Hinsicht zu nennen, und bleibt es auch entschieden, daß sie an die Spitze einer jeden Evangelienharmonie gestellt zu werden verdient, so dürfen wir doch auch auf der andern Seite an kleinen Differenzen, welche wir grade hier in den Berichten der Evangelisten finden, am wenigsten Anstoß nehmen. Wie sich schon die Kirchenväter bemühten, ihren Gegnern zu antworten, stellt Riemeyer gut in folgender Abhandlung zusammen: De Evangelist. in narrando Iesu Christi in vitam reditu dissensione variisque vet. eccl. doct. etc. Hal. 1824. 4., wo man besonders das von diesem Gelehrten S. 32 ff. gefällte Urtheil zu berücksichtigen hat.

Die neuern Angriffe sind gnügend beantwortet, und man findet die Schriften (Kuinoel. Comm. in Matth. S. 794) in den Werken der besten Erklärer verzeichnet. Recht brauchbar

sind auch die einzelnen Winke von Griesbach, Vorlesungen über die Herm. Nürnb. 1815. 8. S. 280 ff. Für den, welcher in der biblischen Geschichte göttliche Kraft und göttliche Weisheit erblickt, bedarf es nicht einmal solcher Vertheidigungen; bei wem aber das Gegentheil Statt findet, an dessen Seele würden auch solche, die noch viel umständlicher angelegt sind, fruchtlos vorübergehen. Wie wir uns daher auf die Ausgleichung der Zeitbestimmung, mit welcher die Auferstehungserzählungen beginnen, nicht einlassen, sondern auf die erwähnten Schriften verweisen, so wollen wir auch ähnliche Erläuterung, als den eigentlichen Zweck dieser Schrift fremde, hier von uns weisen.

Der erste Abschnitt umfaßt 24, 1—12, wo man Nachrichten über die Auferstehung des Herrn erhält, ohne daß man so glücklich ist, den Ueberwinder des Todes und des Grabes mit eigenen Augen zu schauen. Und wie merkwürdig, daß in dieser Art, wie die göttliche Fürsehung die Bekanntmachung einer solchen einzigen Begebenheit weisheitsvoll vorbereitet, alle vier Evangelisten übereinstimmen. Das damalige Geschlecht, welchem der Tod Christi eine so tiefe Wunde geschlagen hatte, sollte auf diese Weise über jede zu große Angst erhoben, zur ernsten Selbstprüfung von neuem veranlaßt, und so auf den recht würdigen Empfang des Auferstandenen immer mehr vorbereitet werden. Und wir müssen doch gewiß die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte auch in diesem Punct ehren, wenn wir so über den Gang der Begebenheiten nachdenken; so ein stufenweises Fortschreiten vom Zweifel zum Fürwahrhalten, von einem sehr dunkeln Grad des Glaubens bis zu einer höhern Erleuchtung des Herzens gewahr werden. Wir wollen uns einmal den Fall so denken, die evangelische Geschichte erzählte uns, wie die Freunde Jesu nach seinem Tode sein Grab nicht verlassen, jeden Augenblick seine Auferstehung erwartet hätten. Wie leicht konnte auf diese Weise eine Täuschung unterlaufen, wie leicht mußte es nun auch den Feinden des Christenthums werden, gegen die Berichte der Evangelisten vielerlei Zweifel zu erheben! So zieht sich auch hier durch die ganze biblische Geschichte ein höherer Plan Gottes hindurch, denn immer sucht sich der Höchste denen zu nahen, und denen seine ganze Gnade zu offenbaren, welche eine solche Offenbarung gar nicht erwarten, am allerwenigsten auf eine stürmische Art sie begehren.

Was wir V. 12 von Petrus lesen, erinnert uns namentlich daran, wie bei so vielen Menschen selbst augenscheinliche Beweise eines göttlichen Waltens und Wirkens doch nicht gleich den erwünschten Eindruck auf die Herzen machen, wie daher der Unglaube erst manchen Kampf bestehen muß, ehe eine lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit den erwünschten Raum in der Seele findet.

Der zweite Abschnitt V. 13—35 ist eine Offenbarung des Auferstandenen selbst, aber so vorübergehend, daß noch nicht alle Traurigkeit verschwinden, noch nicht aller Kampf aufhören, sondern die eigentliche Freude, deren ein erneuertes Gemüth fähig ist, nur von ferne her angeregt werden konnte. Dies ist der allgemeine Gesichtspunct, den wir vesthalten, und dem gemäß wir auch die Worte V. 16 und V. 31 deuten müssen. Darinn versieht man es am meisten, daß man den Text bloß äußerlich durchgeht, die Reisenden zwar im Gesicht behält, aber desto weniger die Herzen im Auge hat, die auf eine nicht geringe Weise gepeinigt wurden. Der Gekreuzigte hing noch im Bilde vor ihnen, die unzusammenhängenden Nachrichten von seiner Auferstehung erzeugten ein neues Gewirr; vielleicht, daß auch der Gedanke ihnen wie eine niederdrückende Last auf die Seele fiel, ob wohl der Auferstandene sich je ihnen offenbaren werde, da sie ihn in den letzten Stunden verlassen, ihr Wort gebrochen, die selige Gemeinschaft mit ihm freiwillig aufgehoben hatten? Unter solchen Umständen waren sie es freilich selbst am meisten, welche die Augen hielten, daß sie den großen Freund nicht erkannten, der sich allerdings auch selbst unkenntlich macht, weil noch eine Prüfung vorangehen, die unruhige Seele erst noch einen vestern Blick auf die Wege des unsichtbaren Vaters (V. 25—27) zurückwerfen, so über die engen Schranken der Gegenwart, die allerdings in einer betrübten Gestalt dalag, hinausschauen sollte. Ganz so ist auch das Verschwinden Christi zu fassen, wo die Jünger den geliebten Gegenstand eben darum so schnell verlieren, weil sie gar nicht daran dachten, ihn verlieren zu können; wo aber auch der Herr sich ihren Blicken auf eine außerordentliche Weise entzieht, damit sie, die durch den Genuß des gemeinschaftlichen Mahls nur zu leicht an das bloß sinnliche Leben erinnert wurden, Empfänglichkeit erhielten, höhere Gesinnungen in sich aufzunehmen, und auch da dem

Herrn zu dienen, wo sie nicht so glücklich waren, seine sichtbare Gemeinschaft zu genießen.

Der sogenannte dritte Act in der Auferstehungsgeschichte beginnt mit V. 36 und ich ziehe den Abschnitt gleich bis V. 49 fort, ob ich gleich sehr gut weiß, daß man V. 43 abbrechen, und in Gedanken andere Geschichten, welche sich in den Tagen nach der Auferstehung zutrugen, einschalten muß. Der Sache nach gehören die Verse 44—49 genau zum Vorhergehenden, wenn auch Jesus selbst die Worte, die wir hier lesen, zu einer andern Zeit gesprochen hat. Daß Christus bei so einer Offenbarung, wie sie V. 36 ff. erzählt wird, nicht mit V. 43 abbrach, also nicht damit aufhören konnte, daß er gegessen und getrunken und seine Jünger wegen seiner fortdauernden menschlichen Natur gewiß gemacht hatte, glaube ich mit ziemlicher Bestimmtheit voraussetzen zu dürfen, und eben so, daß er dann Anderes gesprochen, wovon aber dem Lucas etwas nicht zu Gesicht gekommen ist. Da, wo der Herr sich bestrebt, seinen Jüngern die gewissesten sinnlichsten Beweise von seiner Auferstehung zu geben; da ist er auch eben so sehr bemüht, damit nicht eine frühere fleischliche Vorstellung vom göttlichen Reiche neue Nahrung erhalte, ihrem Geist gleich wieder eine höhere Richtung zu geben. Und so meinen wir, daß der Sache nach dasjenige mit dem Vorhergehenden zusammenhänge, was wir V. 44—49 lesen. Wer so den Geist der Auferstehungsgeschichte zu erfassen bemüht ist, den beunruhigt gewiß kein kleiner Widerspruch mehr, der hier, oder da, sich vorfindet.

§. 60.

Der letzte feierliche Abschnitt Jesu.

Kap. 24, 50—53.

In grammatischer Hinsicht finden wir hier etwas nicht zu erläutern, so wie auch wegen der syrischen Uebersetzung nur das Einzige zu bemerken ist, daß V. 50 ἔξω übergangen wird. In Ansehung des hinzugesetzten Ἀμήν gnügt Bengels Bemerkung: Lucae plerique librarii potius, quam ceteris evangelistis Amen adiecerunt, quia praecedit mentio laudis et benedictionis divinae.

Desto wichtiger ist die Sache, um die es sich hier handelt; und daß sie auch dem Schriftsteller aus einem solchen Gesichtspuncte erschien, zeigt das 1. Kapitel in der Apostelgeschichte, wo er den Faden, den er hier fallen ließ, nicht bloß noch einmal aufgenommen, sondern auch die Erzählung weiter ausgesponnen hat.

Die Einwendungen, welche man in Ansehung der Himmelfahrt Christi von dem Stillschweigen der beiden Apostel, Matthäus und Johannes, hergenommen hat, sind auch diesmal sehr schwach und schon hinlänglich beantwortet worden. Ist nicht Matthäus auch in Ansehung seines Berichts über die Auferstehung des Herrn äußerst dürftig zu nennen? Was wir Kap. 28, 18—20 lesen, ersetzt hinlänglich das, was man in Ansehung der Himmelfahrt vermißt. Wer aber mit der Schreibart des Johannes nur einigermaaßen vertraut ist, der muß zugeben, daß dieser Apostel nicht so schreiben konnte, wie er 3, 13 sich ausdrückt, wenn er nicht jene Himmelfahrt als ein entschieden gewisses und längst bekanntes Factum vorausgesetzt hätte.

Den Hauptbeweis für die Wahrheit dieser großen Thatsache liefern aber alle Apostel, und zwar theils durch das Verhalten, welches sie unmittelbar nach dem Abschied Jesu, und dann durch dasjenige, welches sie bei ihrer ganzen künftigen Wirksamkeit beobachten. Wie konnten sie anbetend niedersinken, wie so inbrünstig, an einem Orte bleibend, die Herzen zu Gott erheben, sie, die bis auf den letzten Augenblick zweifelten, wenn nicht etwas Außerordentliches an Jesu geschehen wäre? Auch ihr beharrliches Sprechen von dem Sitzen Christi zur Rechten seines Vaters, bleibt unerklärbar; ihr kräftiges und muthvolles Wirken ein Geheimniß, wenn ihnen nicht die Himmelfahrt Christi vor Augen geschwebt hätte.

Ergebnisse aus den bisherigen Untersuchungen, und Behandlung alles dessen, was sonst ein Gegenstand der Einleitung zu seyn pflegt.

§. 61.

Ueber Lucas, als dem eigentlichen Verfasser des Evangeliums. Seine Persönlichkeit.

Daß Lucas, dessen der Apostel Paulus Koloss. 4, 14. 2 Timoth. 4, 11 und an den Philem. V. 24 gedenkt, unser Evangelium geschrieben, auch die sogenannte Apostelgeschichte schriftlich abgefaßt habe, ist weder jemals in der alten Kirche bezweifelt, noch von einem neuern Theologen bestritten worden. Nur muß man sich in Acht nehmen, ihn nicht mit dem Röm. 16, 21 erwähnten Lucius für eine und dieselbe Person zu halten, wogegen historische Gründe, und auch die sonstige Ausdrucksweise des Paulus streiten.[1] Seinem bürgerlichen Berufe nach scheint er ein Arzt (Kol. 4, 14) gewesen zu seyn, und hieraus erklärt sich einestheils die oft reizende und malerische Darstellung in seinem Evangelium, wie es auf der andern Seite einen vorzüglichen Beweis für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte liefert, die er seiner Schrift einverleiben wollte, indem man gewiß annehmen darf, daß Aerzte diejenigen Personen sind, welche sich einer scharfen Beobachtungsgabe befleißigen, und in der Regel grade die kleinsten Umstände der gewissenhaftesten Prüfung unterwerfen müssen. Vielleicht hat dieses dazu mitgewirkt, daß man den Lucas auch für einen Maler ausgeben wollte, welche Fabel in unsern Tagen nicht

---

1) Der Kürze wegen verweise ich in Ansehung dieser Dinge auf Kuinoel Com. in Luc. Prol. §. 1. Bolten Vorbericht zum Lucas §. 1. Hugs Einl. (3te Aufl.) 1. Th. S. 138—141. Riehm de fontibus Actuum Apost. Traj. ad Rhen. 1821. 8. p. 14. Bertholdt Einl. Th. 3. S. 1285. 1287. Pritii indroduct. ed. Hofmann p. 176 ff.

mehr berücksichtigt wird. Ob unser Lucas von Geburt ein Jude oder ein Heide gewesen sey, diese Frage ist verschieden beantwortet worden, und es wäre wohl am besten, wenn man eine solche Entscheidung geben könnte, durch welche beide Ansichten sich vereinigen lassen. Für sein gewöhnliches Vaterland hält man (Euseb. H. E. III, 4. Hieron. Praef. in Matth. De scriptor. eccl. c. 7) Antiochien in Syrien (dagegen Eichhorn Einleit. 1, 588). Daß dieser Evangelist ein Heide gewesen seyn müsse, aber schon früher zum Judenthum übergegangen sey, sucht man etwa auf diese Art zu beweisen. In Antiochien in Syrien bestand die christliche Urgemeinde bloß aus Heiden und heidnischen Proselyten (Apg. 14, 16 — 15, 1. Gal. 2, 11, vergl. Berthold Einl. S. 1287. 1288). Auch die Schreibart des Lucas, wie schon Hieronymus anmerkt, verräth einen solchen Schriftsteller, der mit der griechischen Sprache eine mehr als gewöhnliche Bekanntschaft sich erworben hatte. Daß unser Evangelist aber auch die genaueste Kenntniß vom Judenthume in seinem weitern Umfange besitze, davon liefern seine beiden Schriften fast auf allen Seiten die sonnenklarsten Beweise. Alles, was in dieser Hinsicht dunkel bleibt, scheint sich mir sofort aufzuhellen, wenn man die Annahme gelten läßt, der Evangelist Lucas sey entweder ein Samariter, oder ein ganz vorzüglicher Freund dieses Volks gewesen. Ich gestehe, daß ich die erste Meinung sogar der letztern vorziehe, denn ich kann nicht umhin, dafür zu stimmen, daß ein Mann, der wie Lucas schreibt, Gelegenheit gefunden haben müsse, von Zeit zu Zeit Jesum zu sehen, zu hören und ihn etwas genauer zu beobachten. Ich bemerkte schon mehrmals, wie er sich mehr, als Matthäus und Marcus, an Johannes anschließt, und dieses soll uns darauf hinweisen, wie der Heiland theilweise auf sein Gemüth dieselben Eindrücke machen mußte, wie er sie auf seinen Lieblingsjünger Johannes in einem viel größern Umfang gemacht hat. Ein Samariter konnte Lucas seyn und doch so schreiben, wie er nach 1, 1—3 geschrieben hat. In dem Sinn, wie es die Apostel waren, durfte er sich allerdings nicht einen Augenzeugen nennen, da es ihm nur von Zeit zu Zeit vergönnt war, an dem Theil zu nehmen, was durch Jesum öffentlich ausgeführt wurde.

An sich würde ich auf diese Hypothese nur einen geringen Werth legen, aber sie hängt zu genau mit den Ansichten zusammen, die ich gleich weiter entwickeln will und mit Gründen zu bestätigen gedenke.[2])

§. 62.

Quellen, aus welchen der Stoff zu unserm Evangelium geflossen ist.

Wir deuteten es so eben an, wie diejenigen unrecht thun, welche den Lucas in keiner Hinsicht als einen Augenzeugen der Geschichte Jesu gelten lassen. Ist es aber eine höchst wahrscheinliche Hypothese, daß wir in ihm einen Samariter erblicken, dann hängt auch hiermit sehr genau zusammen, daß er vorzugsweise an Paulus, den großen Apostel der Heiden, sich anschließen, von diesem manche, ihm fehlende, evangelische Nachrichten einziehen mußte. Daß diese Ansicht unter den alten Kirchenschriftstellern herrschend war (vgl. Kündl S. 236. 237) ist bekannt, wie es auch niemandem entgehen kann, daß man sie in neuern Zeiten beinahe gänzlich aufgegeben und für nichtig erklärt hat. Allerdings behaupten bei einer kritischen Untersuchung die dogmatischen Gründe, von welchen die Kirchenväter höchst wahrscheinlich am meisten geleitet wurden, kein Gewicht; allein deshalb dürfen weitere Nachforschungen nicht aufhören, am wenigsten solche, wie wir sie oben in Ansehung der Spracheigenthümlichkeiten und besonderer religiösen Ideen bei jeder Gelegenheit beigebracht, und wodurch wir das Verwandtschaftsverhältniß zwischen Lucas und Paulus ohne alle vorgefaßte Meinungen ins Licht gesetzt haben.[1])

---

2) Wegen Lucas Persönlichkeit vgl. Winers Realwörterbuch unter dem Artikel Lucas, wo man auch die nöthige Literatur beigebracht findet, indem ich nicht einmal alles, was sonst noch gesagt werden konnte, anführen wollte.

1) Im Vorbeigehen bemerke ich noch, daß eine ähnliche Annahme, wo Marcus von Petrus abhängig seyn soll, ebenfalls auf eine interessante Art geprüft werden kann. Beide Schriftsteller gebrauchen z. B. nie das Wort νόμος, welches doch im N. T. so häufig vorkommt. Vergl. Storrs Dogm. S. 44.

Da nun Paulus, wenn er sich auf sein Evangelium, als das wahre, beruft, vgl. Gal. 1, 5 ff., kein anderes meinen kann, als dasjenige, mit welchem die übrigen Apostel, als mit dem eigentlichen Grundtypus ihrer Lehre, übereinstimmen, und da er jede, auch die strengste, Prüfung seines apostolischen Ansehens verlangt, so folgt hieraus, daß auch Lucas den nächsten Stoff aus jenem allgemeinen Evangelium entlehnt haben müsse, woraus sich auch jene theilweise Uebereinstimmung mit den übrigen Evangelisten erklären lässet. Die bekannte Eichhornsche Hypothese übergehen wir billig mit Stillschweigen, da man neuerlich einzelne Schwierigkeiten, welche die Verwandtschaft und die Abweichungen der Evangelisten betreffen, auf einem gnügendern Wege gehoben hat. Wie gelangte nun Lucas zu den vielen Abschnitten, die wir allein in seinem Bericht von den Reden und Thaten Jesu antreffen? Einen Theil hiervon, namentlich die Erzählungen von den Samaritern, hatte er seiner eigenen Beobachtung zu danken, anderes suchte er, da er sich ja auf seine eigene sorgfältige Erkundigung bezieht, 1, 1—4, auf einem andern Wege zu gewinnen, was ihm bei seinem längern, durch Geschichtszeugnisse verbürgten, Umgang mit Paulus, und mit andern apostolischen Männern, leicht möglich werden konnte. Er ist unter den Biographen Jesu derjenige, der die meisten Züge von weiblichen Charakteren gesammelt, und daher gewiß auch an der Maria und an ihren Gefreundinnen eine neue Quelle für seinen Zweck gefunden hatte. Kann man dem Lucas eine feinere Beobachtungsgabe nicht absprechen, dann lag es ihm nahe genug, sich auch an die bis dahin vernachlässigten Frauen zu wenden, die ihres natürlichen Temperaments wegen sehr gemüthliche Zuschauer abgeben und deshalb auch die tiefsten Eindrücke empfangen. Also noch einmal: Um der eigenen Versicherung unseres Schriftstellers Gnüge zu leisten (vgl. 1, 1—4), muß man bei Abfassung seines Evangeliums von der Annahme ausgehen, daß ihm Quellen im weitesten Umfange zu Gebote standen. Seine Versicherung zwingt uns aber auch zugleich, die Meinung derer zu verwerfen, welche den Lucas ganze Bücher (z. B. 9, 51 — 18, 14), die schon schriftlich vorhanden waren, seinem Evangelium einverleiben lassen.

§. 63.

Ob Lucas zu einer Zeit geschrieben habe, wo er von den Evangelien des Matthäus und Marcus Gebrauch machen konnte.

Sonderbar genug, daß einige behaupten konnten, Lucas habe auf Matthäus und Marcus gar nicht Rücksicht genommen, indem es vielmehr höchst wahrscheinlich sey, daß er unter allen als der erste evangelische Berichterstatter erscheine.[1]) Ich kann dieser Ansicht keinen Beifall schenken, da sie nicht bloß die stärksten Zeugnisse der Geschichte gegen sich hat, sondern auch durch Schwierigkeiten gedrückt wird, welche aus dem Inhalt und der Form der Evangelien hergenommen sind. Am wenigsten darf man sich mit Vogel darauf berufen, daß Lucas dem Ansehen des Matthäus zu nahe trete, und seine apostolische Würde schwäche, indem er einsichtsvoller zu Werke gehen, bald Wichtiges auslassen, bald anderes umgestalten wolle. Solche Auslassungen und Abänderungen sind keinesweges etwas, was von dem Schriftsteller mit freier Willkühr vorgenommen wurde, sondern sie erscheinen vielmehr bedingt durch die Leser, welchen er sein Evangelium bestimmte, was ebenfalls bei verschiedenen Gelegenheiten in dem Obigen angemerkt worden ist. Bei dieser unserer Ansicht fallen also eine Menge von Gründen und Einwendungen weg, auf welche man zeither ein ziemliches Gewicht gelegt hat. Diesem gemäß theilen wir die Meinung derer, welche den Lucas nach dem Matthäus und Marcus auftreten lassen, räumen aber mit großer Bereitwilligkeit ein, daß sich das eigentliche Jahr der Abfassung seiner Schrift nicht mehr genau angeben, aber doch muthmaaßlich berechnen lasse.[2]) Ueber das eigentliche Verhältniß unseres

1) Vgl. die vier Evang. von Büsching, Hamb. 1766. 8. und über den Engl. Edward Evanson, Eichhorns Bibl. B. 5. S. 489 ff. Von einer andern Seite Vogel in Gablers Journal für auserlesene theol. Lit. B. 1. St. 1. S. 1 ff. — 2) Vgl. Michaelis Einleitung Theil 2. S. 1102. Bertholdt Einl. Th. 3. S. 1291. Ein besonderer Irrthum scheint mir auch darinn zu liegen, daß man sich die Aufeinanderfolge der Evangelisten wie 1, 2, 3 zu denken, und gar nicht darauf Acht zu haben pflegt, daß ja recht füglich zweie

Schriftstellers zu den beiden eben genannten Evangelisten ist neuerlich ziemlich oft und auch auf eine sehr umfassende Weise gehandelt worden, da man sich weder kritische noch exegetische, weder historische noch dogmatische Untersuchungen verdrießen lassen wollte. Bei einer genauern Prüfung wird man immer noch einige Mängel in allen diesen Behandlungsweisen entdecken. Schon die Voraussetzung, als könne man die drei ersten Evangelisten unbedingt zusammenstellen, und ihnen gegenüber das Evangelium Johannis denken, so sehr sie sich auch in den beliebten Synopsen geltend zu machen sucht, muß ich aus reiflichen Gründen in Anspruch nehmen, und ich kann mich hierbei auf dasjenige beziehen, was ich oben aufgestellt, wo ich im Philologischen und Dogmatischen Aehnlichkeit zwischen Lucas und Johannes, und zwar so nachgewiesen habe, wie man sie bei den ersten beiden Evangelisten nicht auf die entfernteste Art wahrzunehmen im Stande ist. Auch der Umstand, daß unser Evangelist sogar häufig mit Paulus sympathisirt, muß uns vorsichtig machen, ihn nicht ohne Weiteres mit Matthäus und Marcus auf eine Linie zu stellen. Dabei leugnen wir nicht, daß Abschnitte vorhanden sind, wo man allerdings als Erklärer durch Vergleichung der drei ersten Evangelisten untereinander gewinnen kann. Müssen wir doch selbst bei der Leidensgeschichte, und in ähnlichen Fällen, die Berichte des Johannes zu Rathe ziehen, um ein vollständiges Bild von den Reden, Thaten und Schicksalen unseres Herrn zu gewinnen. Aus meiner Bearbeitung wird als Resultat hervorgehen, daß, wenn irgend einer, grade Lucas es am ersten mit verdient, als selbstständiger Schriftsteller behandelt zu werden. Nur durch ein tiefes Eingehen in alle Eigenthümlichkeiten desselben gelangt man zur richtigen Würdigung dessen, was er geleistet hat. Diese wichtige Pflicht müssen wir eigentlich gegen jeden Evangelisten beobachten, wenn man nicht an ein bloßes Ausschreiben u. s. w. denken will, welche Ansicht man schon zum öftern in Ansehung des Marcus durchzuführen geneigt war. Ich glaube, daß nur eine

---

von ihnen zu einer und derselben Zeit geschrieben haben können. Ich will hiermit nicht sagen, daß es grade so gewesen seyn müsse, sondern nur darauf aufmerksam machen, daß man oft Rücksichten übergeht, die doch ganz nahe liegen.

mäßige Prüfung nöthig ist, um sich zu überzeugen, daß der Natur der Sache nach Marcus zuerst, dann Matthäus, und nachher Lucas geschrieben habe. Auch das ließe sich denken, daß die Berichte der beiden ersten ziemlich um dieselbe Zeit ans Licht getreten wären. Das vergesse man aber bei solchen Untersuchungen nie, daß es unrecht ist, da die Zeugnisse der Geschichte zu verlassen, und eine neue Hypothese aufzustellen, wo sich doch an jene Geschichtszeugnisse alles dasjenige am besten anfügt, was wir auch aus innern Gründen für wahrscheinlich zu erklären suchen. Wenn schon Bertholdt darauf zu achten befiehlt, daß Marcus seiner Kürze wegen als der erste unter den Evangelienschreibern angesehen werden könne, [3]) so möchte ich noch viel wichtigere Gründe anführen. Dahin gehört aber zuvörderst der geschichtliche Umstand, daß das Evangelium, welches in unserer Sammlung das zweite ist, ganz mit den urchristlichen Predigten der Apostel, vgl. Apg. 2, u. s. w., übereinstimmt, wo bloß eine allgemeine Uebersicht von dem Leben Jesu gegeben, was aber seine Geburt und seine eigentlichen Jugendjahre betrift, gänzlich mit Stillschweigen übergangen wird. Ich dächte wohl, daß es der Natur der Sache angemessen sey, anzunehmen, daß sich das Interesse an der Jugendgeschichte Jesu erst später entwickelt habe, als die fromme Wißbegierde der ältesten Christen immer noch mehr von dem zu hören begehrte, der nach seiner Entfernung von der Erde einen so bedeutungsvollen Namen erlangt, eine große Zahl von Verehrern erhalten, und dessen Bild sich den Gemüthern der Gläubigen mit jedem Tage immer tiefer eingedrückt hatte. Auch an geschichtlichen Zeugnissen mangelt es nicht, welche das Entstehen des Evangeliums von Marcus ziemlich weit hinaufrücken, welche aber für sich allein freilich nicht viel entscheiden können. [4]) Mehr Gewicht läßt sich auf die Darstellung legen, welche Marcus in seiner Biographie des Herrn angenommen und mit vieler Selbstständigkeit beobachtet hat. Daß er so häufig da, wo er mit seinen beiden Nebenmännern gleichmäßig erzählt, die von diesen verschwiegenen Namen entweder genau angiebt, oder zu

---

3) Vgl. Einleitung S. 1127. — 4) Wetstenii N. T. T. 1. p. 642. Bertholdt a. a. O. S. 1282.

solchen, welche auch diese haben, noch erläuternde Zusätze enthält, wovon sich jedem Leser Beispiele genug darbieten, das erinnert an eine möglichst frühe Abfassung seines Berichts, da solche Namen, deren Interesse sich mit jedem Jahre verliert, kaum noch jemandes Aufmerksamkeit erregen konnten, wenn er bereits vollständigere Evangeliensammlungen, wie sie z. B. im Matthäus und Lucas vorliegen, gelesen hatte. Die große Menge von andern, ins Kleine gehenden, Ausmalungen bei Marcus sind ebenfalls von einer solchen Beschaffenheit, daß man sie nicht für Zugaben eines Epitomators halten, sondern in ihnen nur ein ursprüngliches Original erblicken kann. [5]) Doch da wir von den Quellen handeln, welche dem Lucas bei Abfassung seines Evangeliums zu Gebote standen, so muß jede weitere Untersuchung, die neuerlich Saunier und Theile wieder auf eine anziehende Art eingeleitet haben, [6]) hiermit abgebrochen werden. Die neuerlich hier und da immer noch gangbare Annahme, als ob man Matthäus und Marcus auch schon deshalb nicht unter die Quellen unseres Lucas zählen könne, weil man seine Aeußerungen in der Vorrede nicht mit dem apostolischen Ansehen eines Matthäus vereinbar finde, beruht auf falschen Voraussetzungen, indem Lucas sich ja keineswegs den beiden ersten Evangelisten an die Seite setzen, sondern offenbar für ganz andere Leser arbeiten wollte, und dann muß man auch das apostolische Ansehen nicht einseitig beurtheilen, da mehrmals Fälle eintraten, wo einer den andern offenbar zu berichtigen gedachte, vgl. Gal. 2, 11 ff. Ich nahm diese Aeußerung bloß deshalb hier auf, um desto leichter den Uebergang zu der folgenden Untersuchung zu bahnen.

---

5) Wem es hier um einzelne Beispiele zu thun ist, der vergleiche Willes de iis, quae ab uno Marco sunt narrata etc. Traj. ad Rhen. 1811. 8. Schulze, über den schriftstellerischen Werth u. s. w., in den Analecten von Keil und Tzschirner B. 2 und 3. H. 1, wo man eine vollständige Charakteristik, mithin auch noch Belege zu dem findet, was ich in dem Obigen behauptet habe. — 6) Ersterer in einer besondern Schrift, Berl. 1825. 8; letzterer in Winers Journ.

§. 64.

Ueber das Verhältniß, in welchem Lucas und das sogenannte Evangelium des Marcion zu einander stehen.

Erst in neuern Zeiten fing man an, die gewöhnliche Meinung aufzugeben, und den Marcion nicht mehr für einen Verfälscher des Lucas zu halten, und mehrere Gelehrte suchten mit einem ziemlichen Scharfsinn den Beweis zu führen, daß der bis daher so herabgewürdigte Marcion nicht bloß selbstständig gearbeitet, sondern wohl gar erst den Stoff zu unserm Lucas geliefert habe. Auch von dieser Seite erhält grade der dritte Evangelist ein neues Interesse, indem wir bei keinem andern seiner Nebenmänner ein solches Apocryphon zu Rathe ziehen können. Durch die allerneuesten Untersuchungen, wo alles benutzt und mit gehöriger Kritik gesichtet worden ist, sieht man die Sache dahin geführt, daß für den Unpartheiischen die Entscheidung nicht mehr schwer fallen kann.[1] Ich trage daher kein Bedenken, denen beizupflichten, welche die Schrift des Marcion gradezu für ein verfälschtes Evangelium des Lucas ausgeben, und ich möchte in dieser

---

1) Semler proleg. in epist. ad Galatas p. 16 ff. Dann Griesbach, histor. textus graeci epist. paul. Spec. 1. Sect. III. §. 8. p. 92. Loeffler Marcionem Pauli epist. et Luc. evang. adulterasse dubitatur. Francf. 1788, und in dem Comment. von Künöl u. s. w: B. 1. S. 205 ff. Conradi Beleuchtung des Bibelcan. B. 2. S. 172—174. Schmidt in Henkes Mag. 5, 3. S. 468—520. Sehr vollständig findet man alle diese, den Marcion sehr günstig beurtheilenden, Hypothesen geprüft in Storrs Dogm. S. 49—60. Zu den besten Versuchen, die Sache aufs Reine zu bringen, gehören: Hahn, das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständ. Bew. dargestellt, daß es nicht selbstständig, sondern ein verstümmeltes und verf. Luc. Ev. war. Königsb. 1823. 8. Die gelehrte Untersuchung von Olshausen, in der Schrift, die Aechtheit der vier kanon. Evang. Königsb. 1823. 8. Neander genetische Entwickelung. Berlin 1818. Gratz Untersuchungen. Tüb. 1818. Die Schriften von Arneth, Leipzig 1809. 4. und Schuitz Diss. de evang., quae ante Ev. can. in usu eccl. christ. fuisse dicuntur. Regiom. 1812. 4.

Hinsicht besonders auf nachstehende Gründe die Aufmerksamkeit hinlenken. Halten wir uns zuerst an die Person des Marcion, so begegnet uns offenbar ein Charakter, der an eine große Verwandtschaft mit andern häretischen Partheien erinnert, welche insgesamt, mit Vernachlässigung aller geschichtlichen Zeugnisse, bloß von dogmatischen Grillen und andern unlautern Motiven geleitet wurden. Was konnte Marcion wohl für Gründe haben, die Apostelgeschichte zu verwerfen, wenn ihm das Evangelium des Lucas dergestalt Gnüge leistete, daß er sich grade mit diesem neutestamentlichen Schriftsteller unter allen am ersten befreunden konnte? Weiter ist es bekannt, wie aus der Marcionitischen Secte nach und nach sogar Märtyrer hervorgingen, und auch dieser Umstand berechtigt uns, bei dem Haupt derselben ziemlich verschrobene Ideen vorauszusetzen, indem es nicht zu leugnen ist, daß die ersten Keime von den Verirrungen einer Parthei auch schon bei ihrem ersten Entstehen gesucht werden müssen. Niemand wird diese Aeußerung etwa so ausdehnen, daß dadurch alle Märtyrer des Christenthums ohne Ausnahme an ihrem Charakter verlieren. Da giebt uns ja die Geschichte immer wieder den Fingerzeig, wo wir genau erfahren, mit welchem klaren Bewußtsein und mit welcher ruhigen Ergebung einzelne von diesen großen Duldern dem Tode entgegen gingen. Da bei einer weitern Vergleichung zwischen unserm Lucas und dem Marcionitischen Evangelium ein ziemlicher Unterschied hervorspringt, so muß man entweder annehmen, daß der schlaue Mann den christlichen Schriftsteller verfälscht habe, oder daß im entgegengesetzten Fall unser Lucas seines Versprechens wenig eingedenk geblieben, ein sehr nachlässiger Sammler geworden sey, und dieserhalb eben keine besondern Ansprüche auf Glaubwürdigkeit machen könne. So gern ich es nun zugebe, daß der Kritiker solche und ähnliche Folgerungen im geringsten nicht scheuen darf, so ist doch auch auf der andern Seite zu bedenken, daß wir hier in einem offenbar veränderten Fall uns befinden, indem wir uns sehr bald überzeugen, Lucas sey der Mann, der wirklich mit strenger Auswahl, mit aller Umsicht und im pragmatischen Geiste geschrieben hat. Geben wir endlich denen, welche die Aeußerungen der Kirchenväter über Marcion herabsetzen, auch wirklich zu, daß der eine und der andere von ihnen Einzelnes von ihnen übertrieben haben

könnte, so verdienen sie dennoch eine vorzügliche Beachtung, wenn es darauf ankommt, die Behauptung zu begründen, daß gedachter Marcion als Verfälscher unseres kanonischen Lucas zu betrachten sey. Die Einstimmigkeit in den Aussagen ist hier zu groß, als daß sie ohne Weiteres über den Haufen geworfen werden könnte; es wäre denn, daß man gegen alle Zeugnisse der Geschichte protestiren wollte. [2])

§. 65.

Leser, für welche eigentlich das Evangelium des Lucas zunächst bestimmt war.

Wenn es überhaupt bei den biblischen Schriftstellern von Wichtigkeit ist, zu wissen, für welchen Kreis von Lesern eine ihrer Arbeiten bestimmt sey, so tritt diese Wichtigkeit doppelt bei Lucas ein, dessen Evangelium eine solche Anlage hat, daß sehr Vieles gar nicht erklärt werden kann, wenn man nicht immer die Leser im Auge behält, für welche er zunächst geschrieben hat. Ich sage zunächst, da allen biblischen Büchern immerfort auch eine entferntere und universelle Tendenz zugeschrieben werden muß. Die heiligen Schriftsteller pflegen sich auch jederzeit nur so weit nach den Bedürfnissen ihrer Leser zu bequemen, und z. B. dasjenige zu verschweigen, was ihnen anstößig werden konnte, anderes aber mit einer gewissen Vorliebe da mitzutheilen, wo sie sich von einer solchen Mittheilung einen besondern Gewinn versprachen, als solches unbeschadet der Wahrheit geschehen konnte, in welchem Fall sie ihren Herrn und Meister zu einem treuen Vorgänger hatten. In so fern kommt uns Lucas gleich selbst zu Hülfe, daß er einen gewissen Theophilus als denjenigen angiebt, welchem seine beiden Schriften gewidmet sind. Man irrt aber sehr, wenn man glaubt, der gedachte Theophilus, der ein angesehener Mann gewesen seyn soll, müsse als die einzige Ursache von der Ab-

2) Die Stellen jener Kirchenväter kann man in den Anm. 1. angeführten Schriften, auch in den Vorberichten von Bolten und Künöl nachsehen.

fassung unseres Evangeliums und der Apostelgeschichte angesehen werden. Er steht etwa in demselben Verhältniß zu Lucas, wie heutzutage jemand zu einem Schriftsteller, welcher ihm sein Werk zu widmen pflegt. Wichtiger ist die Frage, ob unter diesem Theophilus eine bestimmte Person zu verstehen sey, oder ob der Evangelist diesen Namen nur gebraucht habe, um damit überhaupt einen ächten Gottesverehrer u. s. w. zu bezeichnen. Die wenigsten Ausleger entscheiden sich für die letztere Meinung, was sich auch um so leichter erklären läßt, als sie weiter nicht auf die Verwandtschaft zwischen Lucas, Johannes und Paulus, auch nicht auf die Leser unseres Evangeliums Rücksicht genommen haben. Ich will nämlich hiermit so viel sagen, daß wir grade bei Johannes (im zweiten und dritten Brief) und bei Paulus (im Briefe an den Thimotheus, Titus und Philemon) Zuschriften an einzelne Personen finden. Diesem gemäß konnte Lucas auch recht füglich des Singulars sich bedienen, und niemand kann die Folgerung daraus ziehen, daß aus dem Gebrauch dieses Singulars, wie z. B. Schleusner in seinem Lexicon will, deutlich genug hervorgehe, daß man aus dem Namen Theophilus durchaus an eine Person denken müsse, die in der Wirklichkeit so geheißen habe. Noch weit mehr rechtfertigt sich meine Ansicht, wenn wir die nächsten Leser unseres Evangeliums beständig im Auge behalten. Hier zeigt der Schriftsteller offenbar Klugheit, wenn er einen charakteristischen Namen bildet, zumal da die Samariter längst daran gewöhnt waren, manche Veränderung mit Namen vorzunehmen. Da indeß alles dasjenige, was wir über Theophilus wissen wollen, nicht aus dem geschichtlichen Dunkel herausgezogen werden kann, so läßt sich allerdings nie mit siegenden Gründen gegen diejenigen streiten, welche gedachten Theophilus für einen besondern Mann halten, der damals persönlich bekannt gewesen ist. Das bleibe aber nicht unbemerkt, daß wir verpflichtet sind, wahrscheinliche Vermuthungsgründe aufzusuchen, warum Lucas, gegen die sonstige Gewohnheit der historischen Bücher des N. T., seinen beiden Schriften die besondere Form einer Zueignung geben wollte. Und da scheint es mir am passendsten zu seyn, wenn wir ihn einen allgemeinen Namen wählen lassen, indem es auf

jeden Fall unklug gewesen wäre, seine Zuschrift grädezu an die Samariter zu richten. [1])

Wenn ich aber selbst diesen Theophilus schon für einen Samariter halte, dann mache ich mich so eben auch anheischig, den Beweis zu führen, daß die ersten Leser unseres Lucas keine andern, als die sogenannten Samariter, gewesen sind. Mir ist nicht bekannt, daß jemand diese Hypothese, die ich bereits hier und da im Kommentar andeutete, vorgetragen habe. Ich wünsche daher, daß die Gründe, welche ich hier zu ihrer Rechtfertigung zusammenstelle, von sachkundigen Männern geprüft werden mögen. Mühsam sind sie nicht herbeigezogen, sondern sie haben sich mir nach und nach auf eine ganz ungesuchte Art dargeboten, und ich erwarte um so mehr, daß sie Beifall finden werden, indem sie offenbar das Evangelium des Lucas aus einem neuen und gnügendern Gesichtspunct betrachten lehren.

Zuerst räumt man mir gewiß ein, daß es nicht unwahrscheinlich sey, anzunehmen, daß man auch zum Besten der Samariter ein Evangelium bestimmt habe, da wir z. B. neben Lucas auch aus Joh. 4 wissen, wie frühzeitig unser Herr sich ihrer annehmen wollte, und vernünftig der Glaube war, den laut des johanneischen Berichts viele von jenem unglücklichen Volk dem Evangelium schenken wollten. Ja ein solches Evangelium war gewiß um so mehr Bedürfniß, da die Samariter wegen ihrer politischen Lage und bei der Eigenthümlichkeit ihres religiösen Glaubens bei weitem mehr, als die Juden, in Gefahr schwebten, von der erkannten Wahrheit wieder abzufallen und zu ihren unvollkommenen Vorstellungen in der Religion zurückzukehren. Natürlich konnte ihnen nur mit einer solchen christlichen Zuschrift gedient seyn, wo ihnen

---

1) Ueber Theophilus vgl. man Winer im Realwörterbuch unter diesem Worte, besonders Bertholdts Abh. im theolog. Journal B. 7. S. 225. Daraus, um noch etwas anzuführen, daß man aus dem allmähligen Aufhören der Notizen in der Apostelgeschichte auf Italien, als Vaterland des Theophilus, schließen wollte, läßt sich nicht nur nichts Sicheres, sondern auch sogar das Gegentheil beweisen, denn man kann sagen, Lucas hielt es für unschicklich, seine Leser, die ihn recht gern in Judäa, Samaria und Galiläa begleiten mochten, mit einer bis ins Kleine gehenden Geographie eines ihnen fremden Landes zu unterhalten.

gezeigt wurde, daß sich das Christenthum auch an ihre bisherige Ueberzeugung anschließe, ihre Hoffnungen erfülle, und so ihnen erfreuliche Aussichten für die Zukunft öffne. Hierzu war aber ein Mann nöthig, der ganz im paulinischen Geiste denken und schreiben, unschuldige, aber den Samaritern anstößige, Dinge aus der jüdisch-christlichen Geschichte mit Stillschweigen übergehen, bei andern, eben so unschuldigen, sich wieder möglichst nach ihren Vorstellungen bequemen konnte.

Vor allen Dingen bedurfte es geschichtlicher Thatsachen aus dem Leben Jesu, um zu zeigen, wie Christus sich nicht bloß um die verachteten Samariter bekümmert, sondern wie seine Lehre namentlich auch bei ihnen den erwünschten Eingang gefunden habe. Und grade diese Notizen sind es, welche wir einzig in dem Evangelium des Lucas antreffen, also bei dem Mann, dem wir aus Gründen eine Verwandtschaft mit dem großherzigen Heidenapostel Paulus zuzuschreiben suchten. Seine Vorliebe für die Samariter muß jedem aufmerksamen Leser seiner beiden Schriften sogleich in die Augen springen. Eben so wird man mir auch zugeben, daß jeder Samariter, wenn er z. B. Luc. 10, 25—37. 17, 11—19 las, sich hochgeehrt fühlen, den gewöhnlichen jüdischen Stolz aber tief beschämt erblicken mußte. Dasselbe gilt von Apg. 1, 8. 8, 14—17. Ja selbst die Stelle Luc. 9, 51—56 kann wegen der herrlichen Aeußerung Jesu V. 55. 56 hiehergezogen werden. Daß Lucas seine Erzählungen von den Samaritern grade mit einer ihr Herz weniger ehrenden Geschichte einleitet, das Bessere aber nachfolgen lässet, verräth eben einen umsichtigen und wahrhaft christlichen Schriftsteller, der eine genaue Bekanntschaft mit den vorzüglichsten Richtungen der menschlichen Seele erlangt hat. Schon also das öftere Erwähnen der Samariter bei Lucas giebt uns ein wohl begründetes Recht zu der Vermuthung, es müsse ihm besonders daran gelegen gewesen seyn, sich ihnen gefällig zu machen, und durch seine Schriften grade für sie einen besondern Nutzen zu stiften.

Es mögen jetzt die weitern Gründe folgen, welche diese Vermuthung zu derjenigen Gewißheit erheben, die bei einer solchen Untersuchung, wie die vorliegende ist, allein erwartet werden kann. Theils aus den Weglassungen, die wir im evangelischen Bericht des Lucas antreffen, theils aus gewissen Eigenthümlich-

keiten in der Darstellung läßt sich der Beweis führen, daß er namentlich für die Samariter geschrieben habe. Ich muß zur größern Klarheit Einzelnes wiederholen, was oben bereits berührt worden ist.

Die merkwürdigsten Weglassungen, die hier gemeint sind, lassen sich kaum erklären, so lange man nicht an eine solche Klasse von Lesern denkt, wie wir sie eben bezeichnet haben.*) Unter diese Weglassungen rechne ich zuerst mehrere Stellen, welche wir in der sogenannten Bergpredigt bei Matthäus antreffen, dann wieder die vielen Rügen, welche unser Herr in Beziehung auf diejenigen Juden aussprechen zu müssen glaubte, welche bloß äußerliche Dinge in der Religion beobachteten, und schon um einer solchen Beobachtung willen sich für gerecht erklärten. Lucas schont offenbar die Samariter, die sich, wenn sie solche Lehrvorträge hörten, eigentlich selbst getroffen fühlen mußten, da es bekannt genug ist, wie sie in den größten Kleinigkeiten, Traditionen u. s. w. das Wesen der Religion zu suchen pflegten. Eine bekannte Formel, am häufigsten bei Matthäus, aber auch dem Marcus und Johannes nicht fremd, ἵνα πληρωθῇ κ. τ. λ., wo von Weißagungen und ihrer endlichen Erfüllung die Rede ist, kennt Lucas gar nicht, und kein Grund, ihre Auslassung zu erklären, möchte wohl so nahe liegen, als wenn wir uns auf das geringe Ansehen berufen, in welchem bei seinen Lesern die spätern prophetischen Schriften standen. Freier waltet er in dieser Hinsicht in der Apostelgeschichte, was auch ganz folgerecht ist, indem er nun seine Leser immer weiter führen, auch darauf rechnen konnte, daß diese sich weniger daran stoßen würden, von der Erfüllung einer Weißagung etwas aus dem Munde des Petrus

---

*) Die Weglässungen betreffen der Hauptsache nach solche Stellen, welche wir jetzt in unserm Matthäus finden. Doch hier muß ich gleich eine Einwendung berücksichtigen, da man sagen könnte, es sey ja immer noch der mögliche Fall, daß Lucas vor Matthäus geschrieben habe. Im Wesentlichen ändert dieses gar nichts, da nur von solchen Stellen die Rede ist, in welchem wir die wirkliche Lehre Jesu vor uns liegen sehen, die mithin Wahrheiten enthalten, welche dem Geist des Evangeliums nicht bloß angemessen sind, sondern auch die allgemeinste Bekanntschaft bei jüdisch-christlichen Lesern voraussetzen lassen.

und Paulus (in deren Reden diese Stellen vorkommen) als aus dem Munde des Lucas selbst zu vernehmen.

Wichtiger, als diese Auslassungen, sind solche Eigenthümlichkeiten in der Darstellung, welche man gar nicht wegleugnen, aber auch nicht gehörig begreifen kann, so lange man nicht weiß, welches die nächsten Leser waren, mit denen es Lucas zu thun hatte. Der Zueignung an Theophilus ist bereits gedacht worden, und ich erlaube mir daher jetzt nur die einzige Frage, ob man sie nicht noch mehr an ihrem Orte erblickt, wenn man bedenkt, wie nothwendig sie grade für Samariter erscheint, denen neue Schriften, wie überhaupt die Vermehrung ihrer religiösen Literatur, etwas anstößig seyn mußten. Dürfen wir, nach den neuerlich wieder von Gesenius bekannt gemachten Gedichten, eine uralte Liebe für gewisse Hymnen bei den Samaritanern voraussetzen, so wäre gleich wieder ein Grund da, die Anhäufung der Lobgesänge zu erklären, welche wir grade in den beiden ersten Kapiteln unseres Lucas als eine besondere Eigenthümlichkeit hervortreten sehen.

Diese beiden Kapitel bieten auch sonst noch Manches dar, was für den gegenwärtigen Zweck benutzt werden kann. So erinnert der häufige Gebrauch von ἐγένετο, ἐνώπιον u. s. w., und das ganze hebräische Kolorit in ihnen, an solche Schriften, die, wie z. B. gleich das 1 Buch Mosis auch den Samaritern die liebsten waren.

Ganz besonders mache ich aber auf 1, 33 ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ aufmerksam, wie denn auch Apg. 7, 32 und 46 hinter einander ein Gott Jacobs erwähnt wird. Wie hoch aber der Patriarch Jacob bei dem Volke angeschrieben stand, dessen wir eben gedenken, kann man bei Cellarius weiter nachlesen.[3]) Ich meine dieses so, daß man an Joseph und alle diejenigen denkt, welche jenem Erzvater ihren Ursprung verdanken, zu welcher Er-

3) Vgl. Collectanea historiae samaritanae p. 26 sq.; dann Bertholdts Christologie S. 19 ff. Gesenius carmina samaritana p. 75. 76. Stäudlin Beiträge 1, 87. Gegen Cellarius, Glaesner de gemino Iudaeor. Messia, Helmst. 1739. 4. p. 122 sq.

klärung wir auch durch die Worte selbst, man erinnere sich nur an Luc. 1, 27 ἐξ οἴκου Δαβίδ und Hebr. 8, 8, aufgefordert werden.

Soll man es nun für ein Spiel des Zufalls halten, wenn Kap. 3 in der von Matthäus so abweichenden Genealogie bloß der Name Joseph viermal vorkommt, wenn V. 23 gradezu von Jesu behauptet wird, er habe für einen Sohn Josephs gegolten?[4]) Was aber zuerst das Geschlechtsregister betrift, welches man auf den verschiedensten Wegen mit Matthäus in Uebereinstimmung bringen wollte, so verschwinden offenbar auch hier die meisten Schwierigkeiten, sobald man die Hypothese gelten läßt, welche wir grade zu vertheidigen suchen. Daß den Samaritanern mit den LXX eine andere Art zu zählen gemein war, ersehen wir deutlich genug aus jenen Geschlechtstafeln, welche wir im 1 Buch Mosis antreffen. Damit müssen wir uns aber begnügen, da es uns nicht vergönnt ist, andere geschichtliche Documente zu Rathe zu ziehen, und da wir überhaupt über den Zustand der Samaritaner erst nach und nach einige, und dabei immer noch sehr unvollkommene, Nachrichten erhalten haben. Man bemerke aber auch hier, wie umsichtig Lucas verfährt, der sich zwar nach seinen Lesern bequemt, aber doch auch der reinen Wahrheit nichts vergiebt, indem Christus, von dem er sagt: Er ward gehalten für einen Sohn Josephs, immer auch zugleich als ein Sohn Davids erscheint. Ja, meine Ansicht enthält ganz besonders dadurch die stärkste Stütze, daß die große Verschiedenheit in den beiden Stammtafeln bei Matthäus und Lucas erst nach David anfängt, also von der Zeit an, wo man den ersten Ursprung des samaritischen Volks zu suchen, folglich auch eine ganz andere Rechnungsart anzunehmen hat. Jene beliebte Ansicht, nach welcher Lucas das Geschlechtsregister der Maria geliefert

---

4) Ich weiß es sehr wohl, wie viele ältere Theologen der Meinung sind, daß die Samariter nicht an einen Messias, als den Sohn Josephs, geglaubt hätten. Diese Ansicht stellt z. B gleich Gläsner in der angef. Schr. auf. Kidder aber (Ueberzeugender Beweis von Jesu, dem wahren Messias, Rost. 1751. 4. S. 998) sagt, daß die Samariter, vgl. Joh. 4, in einer Lage gewesen wären, wo man ihnen nur die Vorstellung von einem Heiland, unter dem Begriff eines Kommenden, zuschreiben könne.

haben soll, ist, wie Hug (Einleit. N. T.) mit Recht dagegen erinnert, eine Meinung, zu der nicht der geringste historische Grund aufgezeigt werden kann, nicht zu gedenken, daß auch bei dieser Hypothese, welche man offenbar im Gedränge der Noth erfunden hat, manche Schwierigkeiten eine ziemlich künstliche Lösung verlangen. Zu einem solchen Mittel nehmen wir nicht unsere Zuflucht, da unsere Ansicht auf einem solchen Grunde ruht, wo wir die einzelnen Widersprüche zu heben, für eben so unmöglich, als unnöthig erklären. Ein zweiter Punct war der Umstand, daß Jesus V. 23 für einen Sohn Josephs ausgegeben wird. Bekannt sind die Bemühungen der Ausleger um diese Stelle, denen es nicht gleichgültig war, wenn irgend ein Flecken an dem Lucas haften bleiben sollte. Wir brauchen indeß kein Kunststück zu versuchen, sondern lassen die Stelle wie sie ist, denn hat unser Evangelist für die Samaritaner geschrieben, so gebührt ihm auf jeden Fall das Lob, nicht bloß mit Klugheit, sondern auch mit zarter Gewissenhaftigkeit geschrieben zu haben. Kein Messias fand so leicht Eingang bei den Samaritern, als derjenige, der in den Augen der öffentlichen Meinung für Josephs Sohn gehalten wurde. Und dieser Umstand verbreitet gewiß auch das erwünschte Licht über folgende Aeußerungen, wo Joseph auf eine eigene Art von Lucas erwähnt wird, wie z. B. 2, 5. 16. 33. 41. 48. Ja hierinn werden wir zuletzt einen nicht unbedeutenden Beweis für die Wahrheit finden, daß Lucas wirklich der Verfasser von den beiden ersten Kapiteln sey, indem er die Samariter gleich vom Anfang an so, wie in dem übrigen Theil seines Evangeliums, berücksichtigt hat. [5])

Wir wenden uns jetzt zu andern Gründen, welche nicht weniger dazu geeignet sind, die vorgetragene Hypothese zu unterstützen. Dahin gehört, daß wir eine gewisse eigene dogmatische,

---

5) Den Glauben an den Messias, als den Sohn Josephs, darf man nach allen, darüber angestellten, Untersuchungen jetzt als entschieden voraussetzen, da man neuerlich die Sache rein historisch geführt und das Interesse der Dogmatik, von welchem ehedem einzelne Theologen geleitet wurden, aus dem Spiel gelassen hat, vergl. Bertholdts Christologie §. 7. S. 19—24, wo man die nöthigen Stellen namhaft gemacht findet.

grade den Samaritanern zusagende, Vorstellung von den Engeln in den Schriften des Lucas hervortreten sehen. Ich meine damit nicht bloß, daß diese höhern Geister bei ihm so häufig als Stellvertreter der Gottheit erscheinen, sondern daß ihnen auch ein vorzüglicher Antheil bei der Gesetzgebung auf Sinai zugeschrieben wird. Vgl. Apg. 7, 53, wo wir dieselbe Ansicht, wie bei Paulus finden, vgl. Gal. 3, 19 und Hebr. 2, 2.[6]) Es wird nöthig seyn, hier den Geist der samaritanischen Dogmatik überhaupt etwas genauer zu bezeichnen, so weit dieses nach den vorhandenen literärischen Hülfsmitteln möglich ist. Ich muß jedoch gleich erinnern, wie wenig man vergessen darf, daß wir über einen vorzüglichen Punct, nämlich wie weit die Samariter zu der Zeit, als Lucas schrieb, bereits durch das Christenthum gebildet waren, so gut, wie gar nicht, unterrichtet sind. Daraus folgt nun offenbar, daß man zu weit gehen würde, wenn man in christlichen Schriften eine völlige samaritanische Dogmatik verlangen wollte. Hier ist es hinreichend, einzelne bedeutungsvolle Anklänge, wie solches bereits geschah, nachgewiesen zu haben, zumal wenn sie von der Art sind, daß sie am ersten und auch auf eine gnügende Art Auskunft über die Bestimmung einer Schrift verbreiten. Neuere Untersuchungen, wobei man historisch prüfte, haben dargethan, daß die Samariter sich zu einer noch mehr geistigen Religion, als die gewöhnlichen Juden zu erheben bemühten, und daß sie in dieser Hinsicht den Alexandrinern und den ausgebildetern Vorstellungen einzelner apocryphischen Bücher verwandt waren. 7) Also gleich wieder ein Umstand, der es erklärbar macht, wie sie nach Lucas Berichten (vgl. auch Joh. 4.) im Zeitalter Jesu eine besondere Empfänglichkeit für den Herrn

---

6) Vgl. Bruns, über die Samariter, in Stäudlins Beiträgen zur Philosophie u. s. w. Lübeck 1797. Bd. 1. S. 78—97. Hier kommt manches vor, worauf ich mich noch berufen könnte, z. B. das strenge Halten auf die Beschneidung am achten Tage (S. 86), vgl. Luc. 2, 21. Ich empfehle diese Abhandlung besonders, da sie in der Kürze alles enthält, auch die Nachweisung der Quellen sich vortheilhaft unterscheidet. — 7) Vgl. Gesenius Comm. de pentat. Samaritano 1815. 4. §. 3., und desselben Gelehrten Carmina samarit. Lips. 1824. 4. p. 14. 51. 52., und früher in der Abh. de Samar. theol. Hal. 1822. 8.

und für seine heilige Lehre zeigen konnten. Auf einen besondern Gebrauch der LXX, auch auf ihre eigene Verwandtschaft mit unserm Lucas haben wir zu wiederholten Malen hingedeutet; dieses alles aber läßt sich nur dann recht begreifen, wenn man kein Bedenken trägt, unserer Hypothese den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit einzuräumen.[8] Nicht weniger bekannt ist es, wie bei den fünf Büchern Mosis die auch zuerst übersetzt wurden, ein eigenthümliches Verhältniß zwischen den LXX und dem samaritanischen Pentateuch Statt findet.[9] Wie die Samariter alles, was an menschliche Schwächen erinnert, von Gott abzusondern suchen, so scheint sich auch Lucas zu dieser Vorstellung mehr, als irgend ein anderer Evangelist, hinzuneigen. Man vgl. z. B. Luc. 4, 4 mit Matth. 4, 4. In der erstern Stelle fehlt der anthropomorphistische Ausdruck διὰ στόματος. Die Worte 11, 20, wo Lucas offenbar hinter Matthäus zurückbleibt (12, 28) müssen mit Rücksicht auf 2 Mos. 8, 15 aufgefaßt werden. Desto eher darf ich mich aber vielleicht auf Luc. 11, 49 berufen, wie wohl man sagen könnte, das Sprechen Gottes sey den Samaritern nicht anstößig gewesen, da dessen so häufig in den Schriften Mosis Erwähnung geschehe. Das Eigenthümliche der Stelle habe ich oben beleuchtet. Ganz entscheidend nenne ich besonders die Stellen 15, 7. 10, da Matthäus ausdrücklich schreibt (18, 14): οὕτως οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν κ. τ. λ.

Daß Gott selbst Freude fühle, wollte Lucas nicht gern sagen, und so blieb ihm nichts übrig, als diese Wonne den Engeln zuzuschreiben. Wie sollen wir es aber vereinigen, wenn wir auf der einen Seite hören, daß die Samariter den Sabbath mit einer kindischen Strenge beobachteten, auf der andern aber grade bei Lucas die meisten Heilungen am Ruhetage, mithin eine scheinbare Verletzung des Sabbath antreffen? Ich antworte: Dieser Umstand spricht grade für meine Hypothese, sobald wir nur die Sache scharf ins Auge fassen. Jenes unglückliche Völkchen war, wie

---

8) Ich kann nicht unterlassen, zu bemerken, wie sehr man auch darauf zu achten hat, daß es die Samariter waren, welche sich sogar die Anfertigung der LXX zuschreiben wollten. Vgl. Bertholdts Einleit. B. 2. S. 528 ff. — 9) Vgl. Eichhorns Einl. ins A. T. (3. Aufl.) Th. 2. S. 169—174.

wir aus Apg. 8, 5—13 sehen, gar nicht abgeneigt, ausgezeichneten Menschen Gehör zu geben und von ihnen neue Belehrungen zu empfangen. Nun müssen wir es aber grade recht passend finden, daß man sie in einer solchen Sache, wie die Sabbathfeier war, am besten aufzuklären suchte. Dieses stimmt auch ganz mit der Stelle in der Apostelgeschichte überein, indem unser Herr nicht durch eine bloße Lehre neue Ansichten verbreitet, sondern durch Wunder, am Sabbath geschehen, sich einen Eingang in die Herzen öffnet.

Für wen die bisherigen Beweise nicht ausreichen, für den möchten auch mehrere andere als überflüssig erscheinen, und deswegen will ich am Schluß nur noch auf ein paar Kleinigkeiten aufmerksam machen. Bereits im Commentar sagte ich zu 12, 32, daß man auch hier am natürlichsten an die Samariter denke. Wie merkwürdig nun, daß in der alttestamentlichen Parallele zu dieser Stelle Jesaias 41, 14 gradezu ein Würmlein Jacob erwähnt wird? Das bloß Apg. 27, 1 vorkommende σεβαστῆς paßt am besten, wenn man nicht mit Luther: kaiserliche Schaar übersetzt, sondern an die samaritische Stadt Sebaste denkt, vgl. Cellarii Collect. Hist. Sam. p. 4. 5. 7. Ioseph. Antiq. 20, 6. de bello iud. 2, 2 und 11.

So bin ich demnach bemüht gewesen, durch Beides, theils durch ganze Stellen, theils durch Kleinigkeiten, die besonders charakteristisch sind, die vorgetragene Hypothese ins Licht zu setzen.

§. 66.

Beleuchtung einiger vorzüglichen Einwendungen, welche gegen obige Hypothese erhoben werden können.

Es fällt mir nicht ein, durch das, was ich hier sage, jede Einwendung widerlegen, oder jeden Zweifel von gelehrten Männern entkräften zu wollen, sondern ich will hier nur auf einige Fälle Rücksicht nehmen, welche ganz leicht sich darbieten, und wo man mir Vorwürfe machen würde, wenn ich selbst das Naheliegende mit Stillschweigen übergangen hätte. Zuerst dürfte

man aber einwenden, daß ich Manches als ein Eigenthum der Samaritaner behandele, was doch auch, wie z. B. die Auszeichnung Mosis, den gewöhnlichen Juden nicht abgesprochen werden könne.[1] Dies ist allerdings sehr wahr, aber der Unterschied, der dessenungeachtet zwischen beiden Völkern bleibt, ist noch groß genug, um eine besondere Beachtung zu verdienen, zumal, wenn man sich, um eine Hypothese zu unterstützen, nicht bloß auf diesen Umstand, als auf den einzigen Grund, einzuschränken hat. Wichtiger ist eine zweite Einwendung, wo man nämlich sagen kann, daß es in Beziehung auf das Evangelium des Johannes eben so leicht sey, diesem die Bestimmung anzuweisen, daß es für die Samariter geschrieben seyn müsse, da Johannes nicht bloß jenes Gesprächs mit der Samariterinn (Kap. 4) unter allen allein gedenke, auch nicht allein mit Lucas den mehr alexandrinischen Ideen der Samaritaner sich nähere, sondern auch sogar dogmatische Ansichten vortrage, welche bei letztern allein gefunden werden. Dahin dürfe man besonders die Lehre von der Menschwerdung des λόγος (Kap. 1) zählen, welche grade in dem vierten unserer Evangelien in einer namhaften Eigenthümlichkeit hervortrete.[2] Alles kommt hierbei darauf an, daß wir die Hauptbestimmung eines Evangeliums und seine Nebenzwecke gehörig unterscheiden lernen. Bei Lucas nenne ich es Hauptbestimmung, wenn ich ihm den Zweck beimesse, der in meiner Hypothese enthalten ist; bei Johannes dagegen kann ich nur einräumen, daß er bei der offenbar allgemeinern Tendenz seines Evangeliums nebenbei, wie solches aus Kap. 4 erhellet, auch der Samariter gedacht habe. Es kann nicht oft genug erinnert werden, wie nöthig es bei Johannes sey, alle die beschränkten Ansichten zu verlassen, nach welchen er bald gegen die Jünger des Täufers, bald gegen Cerynth u. s. w. geschrieben haben soll. Keine dieser einseitigen Hypothesen läßt sich consequent durchführen, am allerwenigsten die, wo man den gesammten Inhalt, als den Samaritanern angemessen, darstellen wollte. Das Evangelium des Johannes ist in der That das einzige,

---

1) Vgl. hierüber Gesenius carm. samaritana etc. p. 55. 56. — 2) Vgl. Gesenius a. a. O. S. 51.

welches Leser von den verschiedensten Bedürfnissen befriedigt, und welchem daher auch eine möglichst ausgedehnte Bestimmung angewiesen werden muß. [3]) Sollte noch jemand anders die von mir vertheidigte Ansicht etwas zu künstlich finden, dem möchte ich sagen, daß es kaum ohne einen künstlichen Aufwand von Wissenschaft geschehen kann, die Untersuchung über das Verhältniß unserer Evangelien zu einander der Entscheidung näher zu bringen. Dann dächte ich aber doch auch, daß grade meine Hypothese sich durch den Vorzug größerer Einfachheit insofern empfehle, als sie über die Weglassungen und Zusätze im Evangelium des Lucas am ersten und auch am gnügendsten Auskunft ertheilt.

Besonders lege ich aber nochmals auf den Umstand ein Gewicht, daß wir durch Lucas mehr, als durch irgend einen Schriftsteller des N. T. aufgefordert werden, den Samaritanern unsere ganze Aufmerksamkeit zu schenken.

---

3) Vgl. Lücke Komment. Bonn 1820. 8. S. 132—234, und meine Schrift: Authentia ev. Ioh. Brand. 1822. 8. p. 81—87.

Anhang.

Ueber den Brief an die Laodiceische Gemeinde.

§. 67.

Wichtigkeit des Gegenstandes.

Schon daraus, daß man gleich in der ältesten Zeit so geschäftig war, irgend etwas an die Stelle des Briefs zu setzen, den Paulus nach Kol. 4, 16 an die Gemeinde zu Laodicea geschrieben hat, läßt sich auf die Wichtigkeit dieses Gegenstandes schließen. [1]) Die angezogene Stelle des Paulus selbst ist aber auch ein sehr sprechender Beweis von der Wahrheit, daß der Apostel auf dieses sein Sendschreiben einen besondern Werth gelegt hat. Ja, sobald man den Sinn seiner Worte richtig abwägt, muß man offenbar annehmen, daß der Brief an die Laodiceer von einem ganz andern Inhalt gewesen sey, als z. B. der an die Kolosser. Denn, was konnte es z. B. den Letztern helfen, ein und dieselbe Sache zweimal, wenn auch vielleicht mit einigen veränderten Worten zu lesen? Dies ist nun auch gleich ein Grund, warum wir denen nicht beistimmen können, welche den gegenwärtigen Brief an die Epheser mit dem, der die Bestimmung nach Laodicea hatte, für identisch erklären. Wer mag es wohl einem Paulus zutrauen, er werde einen Brief als besonders wichtig zum Lesen einer christlichen Gemeinde empfohlen haben, die das Nämliche bereits in Händen hatte, da bekanntermaaßen die Sendschreiben an die Epheser und an die Kolosser in Ansehung ihres Inhalts eine große Verwandt-

---

1) Den sogenannten apocryphischen Brief dieser Art findet man in Fabricii Cod. apocr. N. T. Tom. II. p. 853—879, wo zugleich alle Zeugnisse der Alten angeführt werden, dann auch in Prittii introductio in lectionem N. T. ed. Hofmann, Lips. 1737. 8. p. 136—141. Michaelis Einleit. ins N. T. Th. 2. S. 1281 ff.

schaft verrathen? [2]) Bemerkenswerth ist endlich der Umstand, daß auch Marcion in seiner Briefsammlung, wo er, wie bekannt, nur paulinische Sendschreiben gelten läßt, auch des Briefs an die Laodiceer gedenkt, und zwar versteht er keinen andern darunter, als den, der in unserm Kanon an die Epheser gerichtet ist. Ich kann hier um der Kürze willen auf die unten angeführte Einleitung von Bertholdt verweisen, wo die Untersuchung in jeder Hinsicht vollständig geführt, auch gezeigt wird, wie es zuging, daß der Brief an die Epheser zuweilen auch als ein Brief an die Laodiceer überschrieben wurde. Wenn aber Bertholdt den Schluß zieht, es gebe nur eine doppelte Annahme, und man müsse entweder unsern Brief an die Epheser für denjenigen halten, auf welchen die Worte Kol. 4, 16 eine Anwendung leiden, oder aber zugeben, das Sendschreiben an die Gemeinde zu Laodicea sey gradezu verloren gegangen, so kann ich in diese Behauptung durchaus nicht einstimmen.

Ich bin überzeugt, daß sich jenes Gewirr in den ältern Nachrichten noch auf einem andern Weg lösen lässet, und daß bloß der Gedanke an das Mißlingen eines solchen Versuchs in neuern Zeiten manchen Theologen zu der Ansicht fortgerissen hat, es müßten sich der Brief an die Epheser und der an die Laodiceer ganz leicht identificiren lassen. Sobald man nämlich die Sache unpartheiisch prüft, so kann man wirklich nicht umhin, die Worte Kol. 4, 16 auf eine Schrift zu beziehen, die sich durch besondere Eigenthümlichkeiten auszeichnen und manches Neue zur Bewährung christlicher Gemüther beitragen mußte. [3]) Andere gezwungene Deutungen der Worte ἐκ Λαοδικείας, denen gemäß ihnen der Sinn untergelegt wird, als sey gar nicht von einem

---

2) Ich weiß, wie Bertholdt, Einl. B. 6. S. 2824 ff grade auf diese Verwandtschaft den Beweis gründet, daß der Brief an die Epheser und der an die Laodiceer einer und derselbe gewesen seyn sollen, indem es darauf abgesehen gewesen, den einen durch den andern zu erläutern. Diese Gründe wollen mir aber nicht einleuchten, um so weniger, da Bertholdt die Eichhornschen Gegengründe ungnügend widerlegt hat. — 3) Es war mir angenehm, zu sehen, wie auch de Wette in seiner Einleitung ins N. T. ähnliche Aeußerungen gegen das hier gangbare Urtheil über den Brief an die Epheser gethan hat.

Brief die Rede, den Paulus geschrieben, sondern vielmehr von einem solchen, den die Gemeinde zu Laodicea an ihn abgesendet habe, sind offenbar so beschaffen, daß man ihnen den dogmatischen Ursprung ansieht, und daß sie dieserhalb in unsern Tagen vor der Kritik gar nicht mehr bestehen können. [4]) Doch auch aus diesen Ansichten läßt sich hinlänglich abnehmen, daß der Gegenstand, von dem hier geredet werden soll, zu allen Zeiten eine besondere Wichtigkeit behauptet und manche Untersuchung veranlaßt hat. Ich habe ein zwiefaches Interesse, wenn ich eine so verwickelte Aufgabe zu lösen suche, indem ich einestheils Notizen sammele, um den Gegenstand an sich aufzuhellen, anderntheils aber seine Verbindung mit meiner ganzen Arbeit über Lucas darzustellen suche.

§. 68.

Historische Notizen über den Zustand und die sittliche Bildung der Gemeinde zu Laodicea.

Es gab mehrere Städte, welche den Namen Laodicea führten, diejenige aber, deren das N. T. gedenkt, lag in Kleinasien, am Fluß Lycus, nicht weit von Kolossä, und war eine berühmte Haupt- und Handelsstadt in Phrygia pacatiana. Früher führte sie den Namen Diospolis und Diocäsarea. Nachmals war eine Gattinn des Königs Antiochus die Ursache, daß sie nach dem Namen dieser Königinn, welche Laodice hieß, benannt wurde. Im Jahre 16 nach Chr. G. hatte sie nebst Hierapolis und Kolossä das Unglück durch ein Erdbeben zerstört zu werden. Unter Marcus Aurelius ward sie wieder aufgebaut, und heutzutage ist sie unter dem Namen Eskihissar bekannt, welches aber nur ein unbedeutender Flecken seyn soll. Nach Josephus (Antiq. 19) ward die ehemalige Stadt auch von Juden bewohnt, die man durch manche Frei-

---

4) Man findet sie angeführt und vertheidigt in der Einl. von Prittius S. 136. 137.

heiten begünstigte.[1]) Wichtiger, als diese Angaben ist der Umstand, daß wir die Nachrichten des N. T. selbst benutzen können, um ein sittliches Gemälde dieser Stadt zu entwerfen. Ja, wie bemerkenswerth, daß grade Paulus und Johannes als die beiden Männer erscheinen, denen wir in dieser Hinsicht alle Belehrung zu danken haben! Der erstere sagt, Kol. 2, 1: *Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν, καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόςωπόν μου ἐν σαρκί.* Mit Recht darf man wohl aus diesen Worten folgern, der Apostel habe die Gemeinde zu Laodicea unter diejenigen gezählt, die ihm nicht bloß manche Unruhe verursachten, sondern die auch gar sehr der Ermahnung bedurften, in der angenommenen christlichen Lehre beständig zu bleiben, sich durch nichts zum Abfall verleiten zu lassen. Daß sich diese Ansicht als eine ganz richtige für unsern Zweck rechtfertige, beweist besonders auch Johannes, der uns Offenb. 3, 14—22 ein sehr merkwürdiges Document zur gehörigen Würdigung der christlichen Gemeinde von Laodicea aufbewahrt hat. Vier wesentliche Züge sind in diesem Sendschreiben enthalten, wodurch es sich theils der Art, theils doch wenigstens dem Grade nach von denen unterscheidet, welche Kap. 2 und 3—13 an die sechs übrigen Gemeinden gerichtet sind. Zu den wesentlichen Unterscheidungszeichen, welche specifisch sind, gehört zuerst die V. 15 erwähnte gefährliche Lauheit im Christenthum, wo man als Freund des Evangeliums nicht warm, als Feind desselben aber nicht kalt genug erscheinet. Dann die stolze Sicherheit und Selbstgenügsamkeit V. 17, welche einen ächtpaulinischen Gedanken ausdrückt (1 Kor. 4, 8). Ferner die nachdrückliche Versicherung, daß Gott nur aus Liebe die Seinen züchtige, V. 19, welche Worte ganz an Hebr. 12, 6 erinnern. Endlich auch die trostreiche Verheißung V. 20, welche 19, 9 die nähere Erläuterung findet. Graduell ist dieses Sendschreiben von den sechs übrigen wohl hauptsächlich dadurch unterschieden, daß der gesunkene Zustand der Gemeinde zu Laodicea, so weit er ihr

---

1) Vgl. Winer bibl. Realwörterbuch unter dem Wort Laodicea. S. 402. Schleusn. Lex. unter diesem Wort. Besonders Stosch Diss. VII. de septem urbibus Asiae in Apoc. p. 165 sq.

Christenthum angeht, ziemlich stark geschildert wird, und daß die Sache in solchen Bildern ausgedrückt erscheint, welche in den übrigen ebenfalls nicht vorkommen. Hier findet gar kein Lob mehr Statt, während den übrigen Gemeinden doch immer über irgend etwas Zufriedenheit zu erkennen gegeben wird. Letzteres mag man in einem gewissen Sinn auch eine specifische Verschiedenheit nennen, ob ich es gleich mehr für Einkleidung halte, indem auch die Gemeinde zu Laodicea, wie V. 19 zeigt, noch nicht ganz verstoßen war. Es trägt nicht wenig zur genaueren Kenntniß derjenigen Christen bei, welche in Laodicea wohnten, daß wir unter den sieben Briefen in der Offenbarung Johannis auch einen an die Gemeinde zu Ephesus haben. Finden wir bei einer genauen Vergleichung, daß letzterer ganz zu dem Sendschreiben paßt, welches Paulus an die Epheser erlassen hat, so ist dies gewiß *ein bedeutender* Grund, den ebengenannten Brief nicht mit dem an die Laodiceer zu identificiren. Ja gelänge es uns, in unserm neutestamentlichen Kanon noch einen Brief ausfindig zu machen, der ganz zu dem paßt, was wir Offenb. 3, 14—22 in so merkwürdigen Worten über die Laodiceer lesen, dann müßten wir uns natürlich alle mögliche Mühe geben, um den Beweis gnügend zu führen, daß dieses der Brief sey, auf den sich Paulus Kol. 4, 16 bezieht. Was die Stelle Offenb. 2, 1—7 über die Gemeinde zu Ephesus aussagt, läuft im Wesentlichen darauf hinaus, daß es hauptsächlich Irrlehrer waren, mit welchen die Christen jener Stadt zu kämpfen hatten. Grade darauf deutet mit ziemlich klaren Worten auch das Sendschreiben hin, welches Paulus selbst an die Gemeinde zu Ephesus erlassen hat, vgl. Kap. 4, 14. Die practischen Ermahnungen dieses Briefs, welche mit 4, 22 beginnen, dringen nicht bloß auf eine gänzliche Erneuerung des Gemüths, sondern betrachten auch die Liebe als das höchste Ziel eines Christen, die hier durch ein sehr sinnreiches Gleichniß empfohlen wird, 5, 25—33. Genau schließen sich an diese Ermahnungen die Aufforderungen, welche wir Offenb. 2, 4. 5 lesen. Soviel läßt sich nun hieraus mit Sicherheit abnehmen, daß, da die Schilderung der Epheser Offenb. 2, 1—7 und der in unserm Kanon befindliche Brief an sie zusammenstimmen, die Beschreibung der Laodiceer aber, welche Offenb. 3, 14—22 liefert, davon ganz abweichend ist, jenes Sendschreiben an die Epheser,

welches den Paulus zum Verfasser hat, unmöglich dasjenige seyn kann, auf welches sich dieser Apostel Kol. 4, 16 bezieht. Es bleibt daher auch eine vergebliche Mühe, die Ansichten eines **Grotius**, **Bertholdt** und Anderer noch länger vertheidigen zu wollen.

§. 69.

Bloß der Brief an die Hebräer läßt sich mit dem vergleichen, was wir Offenb. 3, 14—22 über die Christen zu Laodicea aufgezeichnet finden.

Darüber sind gewiß alle Ausleger längst einig geworden, daß man sich unter den ersten Lesern unseres sogenannten Briefs an die Hebräer hauptsächlich solche Christen zu denken habe, welche nahe daran waren, das Evangelium zu verlassen und zu ihrer vormaligen religiösen Ueberzeugung zurückzukehren. Liest man den ganzen Brief, in dem eine außerordentliche Idee auf eine wahrhaft erhabene Art durchgeführt wird, mit Aufmerksamkeit durch, so sieht man, wie der Verfasser desselben sehr ernstlich bemüht war, solche wankende Gemüther im Glauben an Jesum zu bevestigen, die sich gar nicht recht darüber zufrieden geben konnten, daß sie von dem, was ihnen im Judenthum, und namentlich von der alten mosaischen Verfassung, so theuer geworden war, sich trennen und als Christen, wie sie es meinten, zu einem ganz neuen Glauben übergehen und um dieses Glaubens willen gar große Unbequemlichkeiten ertragen sollten. Auch das dürfte niemand in Abrede stellen, daß der Verfasser diesen seinen Zweck glücklich erreicht, kein Mittel, welches sich ihm darbot, unbenutzt gelassen und so zur Beruhigung der Gemüther wesentlich beigetragen habe. Was wir hier als Hauptidee hervorheben mußten, dasselbe finden wir ganz so in jener Schilderung Offenb. 3, 14—22 wieder, wo durchaus der Gedanke als vorherrschend erscheint: Das Traurigste, was einem Christen begegnen kann, ist Wankelmuth und Unbeständigkeit. Was von der allgemeinen Idee gilt, läßt sich sogar auf die einzelnen Behauptungen anwenden; wer kann z. B. die Worte Offenb. 3, 14 ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ lesen, ohne an die bekannten

Schilderungen Hebr. 1, 3. 10 erinnert zu werden? Und was Offenb. 3, 21 steht, kann fast nur mit Hebr. 12, 2 verglichen werden, wir mögen nun auf die in beiden Stellen vorkommenden Worte, oder auf die an beiden Orten ausgedrückte Idee Rücksicht nehmen. Im Brief an die Hebräer wird nämlich der große Gedanke, daß auch der Sohn Gottes durch eine standhafte Ertragung seiner Leiden die Würdigkeit erlangt habe, zur Rechten seines Vaters zu sitzen, immer so gewendet, daß die leidenden Christen darinn die erste Quelle der Beruhigung finden sollen, und diesen Gedanken erhalten wir genau so wieder in der zuletzt angeführten Stelle aus der Offenbarung Johannis. Endlich berufen wir uns auf die schon einmal erwähnten Worte V. 19, welche Hebr. 12, 5. 6 ins Gedächtniß zurückrufen, auch um so bemerkenswerther sind, da uns in beiden Stellen die Ausdrücke ἐλέγχω und παιδεύω entgegentreten. Diese Aehnlichkeiten sind gewiß kein bloßes Spiel des Zufalls, und es wäre offenbar zu viel verlangt, wenn man noch weiter gehen, vielleicht eine größere Anzahl von Wörtern verlangen wollte, welche nirgends im N. T. als nur im Brief an die Hebräer und dann wieder Offenb. 3, 14—22 vorkommen. Dies kann man hier so wenig erwarten, als solches bei einer Vergleichung zwischen dem Sendschreiben an die Epheser und dem Brief an diese Gemeinde, Offenb. 2, 1—7 gefunden wurde. Wir müssen uns vielmehr freuen, daß wir noch so viel Nachrichten finden, als wir sie hier zusammengestellt haben. [1])

§. 70.

Unser gegenwärtiger Brief an die Hebräer kann nicht bloß der Brief an die Laodiceer seyn, sondern er ist es auch wirklich.

Nach der eben vorher berührten Verwandtschaft muß uns nun wirklich daran gelegen seyn, auf die Frage näher einzugehen, ob sich nicht Gründe anführen lassen, die uns ein Recht geben,

---

1) Ich bedauere es, daß mir eine neuere Schrift: Thieme A. C. van Eldik, de septem epistolis apocal. Lugd. Batav. 1828. 4. noch nicht zu Gesicht gekommen ist.

den gegenwärtig noch vorhandenen Brief an die Hebräer für denjenigen zu erklären, dessen Paulus Kol. 4, 16 gedenket? Wir wollen den Beweis zuvörderst mehr negativ führen, wobei wir zeigen, daß einer solchen Annahme wenigstens kein wesentliches Hinderniß entgegenstehe. Hätten wir es z. B. mit dem Brief an die Römer, oder mit einem von denen an die Korinther zu thun, dann dürfte sich obige Aufgabe kaum lösen lassen. Allein wer hört es nicht gleich, daß schon die Ueberschrift: Brief an die Hebräer, jeder Untersuchung einen viel weitern Spielraum öffnet? Offenbar haben wir hier eine größere Freiheit, über die Gemeinden und über die ersten Leser zu entscheiden, denen der Brief bestimmt wurde, wie solches auch wirklich geschehen ist, wenn wir einen Blick in die verschiedenen Einleitungen zu diesem Briefe und in die Schriften seiner Ausleger werfen.[1]) Die Hauptmeinungen laufen aber darauf hinaus, daß der Brief entweder an Leser innerhalb Palästina, oder an solche geschrieben sey, welche entweder in Alexandrien wohnten, oder unter die Christengemeinden in Kleinasien gehörten. Auch die Ueberschrift, über die uns ebenfalls ein freies Urtheil gestattet wird, kann uns bei dieser oder jener Annahme gar nicht beschränken. Viele Schwierigkeiten, die jederzeit übrigbleiben, wenn man entweder palästinensische, oder alexandrinische Leser und dergleichen voraussetzt, fallen offenbar weg, sobald man an die Gemeinde zu Laodicea denkt, wie wir solches schon mit Rücksicht auf ein geschichtliches Document (Offenb. 3, 14 ff.) im Vorhergehenden auseinander gesetzt haben. Positive Gründe nöthigen uns aber auch wirklich zu der Annahme, den Brief an die Hebräer, mit dem Kol. 4, 16 erwähnten für identisch zu erklären. Nur bei dieser Annahme läßt sich nach meinem Dafürhalten die sonderbare Erscheinung genügend begreifen, daß es die lateinischen Kirchenväter waren, die, wie bekannt ist, am längsten das Ansehen des Briefs an die Hebräer als einer paulinischen Schrift bezweifelten, und dann auch so ungünstig über den Brief an die Laodiceer urtheilten.

---

1) Vgl. die neueste treffliche Schrift: Versuch einer vollständigen Einleit. in den Brief an die Hebr. von Friedr. Bleek, Berlin 1828. 8. Hieher gehört S. 24—55, wo die ältern und neuern Ansichten sorgfältig geprüft werden.

Beide Briefe müssen ihnen, dieser Schluß ist gewiß gar nicht übereilt, für eine Schrift gegolten haben. Und will man dieses Letztere auch noch nicht ganz einräumen, so dürfte man doch so viel zugeben müssen, daß die ganze Sache für die lateinischen Kirchenväter sehr in Verwirrung gerathen war, und daß sie mithin häufig selbst nicht recht wissen mochten, ob sie nicht den Brief an die Hebräer und den an die Laodiceer für ein und dasselbe Sendschreiben halten sollten. Ich erinnere auch bei dieser Gelegenheit, wie ich auf ein solches Argument, so lange es isolirt dasteht, nicht viel bauen würde, aber bei so vielen andern Gründen kann es warlich nicht unwirksam erscheinen. Doch meiner gegenwärtigen Beweisführung kommt noch ein klares und ziemlich vollständiges älteres Zeugniß zu Hülfe, welches die ausdrückliche Versicherung enthält, daß man in beiden genannten Briefen zum öftern nur ein und dasselbe Sendschreiben erblickt habe. Ich meine hiermit, was Philastrius, Bischof von Brescia, aufbewahrt hat. Es lautet (Haeres. LXXXVIII) also: Sunt alii quoque, qui Epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse Apostoli, aut Clementis de urbe Roma Episcopi. Alii autem Lucae Evangelistae Epistolam, etiam ad Laodicenses scriptam. Et quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in Ecclesia, etsi legitur a quibusdam, non tamen in Ecclesia legitur populo, nisi tredecim Epistolae ipsius et ad Hebraeos interdum. [2]) Ich frage also, ob unter so bewandten

---

2) Ich entlehne diese Stelle aus Fabricii cod. apoc. N. T. Tom. II. p. 860. Uebrigens besitzen wir von der Schrift des Philastrius eine besondere Ausgabe, die ebenfalls Fabricius, Hamb. 1721. 8. veranstaltet hat. Die obigen Worte, daß manche Aeußerung des Briefs, z. B. 3, 2. 6, 4 ff. nicht gut stimme, gehen auf die Arianischen und Novatianischen Streitigkeiten, vergl. Bleek a. a. O. S. 194 ff. Wenn aber eben dieser Gelehrte, die Stelle so versteht, als hätte man den Lucas auch zum Verfasser des Briefs an die Laodiceer gemacht, so kann ich ihm durchaus nicht beistimmen. Der Sinn der Worte kann, richtig übersetzt, nur dieser seyn: Andere halten Lucas, den Evangelisten, für den Verfasser dieses Briefes, auch glaubt man, es sey derjenige, der an die Laodiceer geschrieben worden ist. Höchst gezwungen muß auch Herr Bleek das Folgende deuten.

Umständen nicht die triftigsten Gründe für die Meinung sprechen, bei Kol. 4, 16 an keinen andern Brief, als an den zu denken, der jetzt gewöhnlich der Brief an die Hebräer genannt wird? Ich kann auch hier versichern, daß ich nichts zusammengesucht habe, um eine beliebige Hypothese zu stützen, sondern, daß ich vielmehr so glücklich war, einen großen Theil meiner Gründe oft auf eine ziemlich überraschende Art aufzufinden.

§. 71.

Einige Vermuthungen über die ersten Leser des Briefs an die Laodiceer, oder wie er gegenwärtig heißt, an die Hebräer.

Da man häufig den Evangelisten Lucas für den Verfasser unseres Briefs an die Hebräer gehalten hat (Bleek S. 405—407), so liegt allerdings die Untersuchung sehr nahe, die beiden Schriften dieses Evangelisten mit dem besprochenen Sendschreiben zu vergleichen. Die philologischen Eigenthümlichkeiten sind aus diesem Grunde bereits in unserm Kommentar mitgenommen worden, so, daß es nicht nöthig ist, sie hier noch einmal zu berücksichtigen. Auch das darf ich als bekannt voraussetzen, daß die Eleganz in der Schreibart des Briefs an die Hebräer grade nur mit der, welche wir im N. T. bei Lucas antreffen, verglichen werden kann. Dagegen muß ich auf andere Gegenstände aufmerksam machen, welche bisher entweder ganz vernachlässigt, oder doch ziemlich übersehen worden. Daß die mosaischen Schriften und Einrichtungen in dem Brief an die Hebräer eine ganz vorzügliche Rolle spielen, dürfte wohl jedem aufmerksamen Leser bald in die Augen springen. Noch weit merkwürdiger ist aber der Umstand, daß grade Hebr. Kap. 11, wie Apg. Kap. 7 die Stellen aus den mosaischen Schriften mit der größten Weitläuftigkeit angeführt werden, woraus man gewiß den Schluß ziehen darf, daß auch diesmal Leser da waren, welche vorzüglich den mosaischen Schriften sich zugethan zeigten.[1]). Es

1) Man mache mir nicht die Einwendung, daß in der Rede des Stephanus ja doch auch Stellen aus den spätern Schriften vorkommen, und

bleibt uns also in Wahrheit nichts übrig, als auch hier an die Samaritaner zu denken, und da wir über das Verwandtschaftverhältniß zwischen Lucas und Paulus uns bereits ausgesprochen haben, so behaupten wir um so dreister, grade Paulus sey der Mann gewesen, der, wie auch der Augenschein jener erhaben ausgeführten Idee im Brief an die Hebräer (Laodiceer) lehrt, der am ersten die etwa noch übrigen Zweifel der samaritischen Christen, über deren erste Bekehrung zum Evangelium leider so viele Dunkelheiten Statt finden, am ersten heben, sie einerseits wegen eines etwaigen, ihnen unangenehmen, Aufhörens ihrer religiösen Verfassung trösten, andererseits ihnen aber zeigen konnte, wie sie die ihnen so lieb gewordene Verfassung nicht bloß im Christenthum wiederfänden, sondern auch nebenbei noch vielfältig an Zuwachs gewönnen. Bei dieser Gelegenheit erscheint es nicht bloß sehr natürlich, den Paulus für den Verfasser des Briefs an die Hebräer zu halten, sondern es wird nun auch begreiflich, wie dieser Apostel, der mit bloßen Juden eigentlich nicht so viel Umstände zu machen pflegte, im Brief an die Hebräer ein so einziges Thema (von dem hohenpriesterlichen Amte Jesu) wählen und auf eine eben so einzige Art durchführen konnte. Uebrigens will ich gern einräumen, daß wir nicht nöthig haben, beim Lesen des Briefs an die Hebräer bloß an die Samariter zu denken, sondern, daß wir diese nur als die ersten und vorzüglichsten Leser uns vorstellen sollen. Wollte man mir endlich mit der Frage entgegentreten: Wie mögen wohl die Samariter noch Laodicea gekommen seyn? dann kann ich allerdings nur die Antwort ertheilen, daß sie nach ihrer Bekehrung zum Christenthum so gut, wie andere zerstreut worden sind. Wissen wir aber aus der Geschichte, daß die Juden zu Laodicea manche Begünstigung erfuhren; wer konnte es dann, da wir uns den Brief an die Laodiceer als einen solchen denken, der an eine bedrängte Gemeinde geschrieben wurde, den Samaritanern verargen, wenn sie in den Zeiten der Verfolgung grade da einen ruhigern Aufenthalt suchten, wo noch die meiste Aussicht da war, daß man ihnen einen solchen gewähren würde.

---

daß dieses auch von Hebr. 11 gelte. Dies leugne ich nicht; aber man sehe nur, wie sparsam sie sind, und dann, in welchem Mißverhältniß sie zu jenen weitläuftigen Citationen aus den Büchern Mosis stehen.

Der Ort dürfte auch zuletzt bei einer unpartheiischen Prüfung grade dasjenige seyn, was eigentlich die wenigste Schwierigkeit verursachen kann. Weiter ins Einzelne kann ich aber für diesmal nicht eingehen, indem eine umständlichere Untersuchung über den Brief an die Hebräer leicht wieder zu einem eigenen Buche anwachsen würde.

§. 72.

Der apocryphische Brief an die Gemeinde zu Laodicea.

Ob der noch jetzt unter den Apocryphen vorhandene Brief an die Laodiceer derselbe sey, dessen verschiedene Kirchenväter gedenken, darüber sind die Acten noch nicht geschlossen. Nach der Ansicht, die wir zu begründen suchten, läßt sich auch hierüber noch weniger etwas mit Gewißheit entscheiden. Da nun sehr viele sich nicht im Besitz jenes Briefes befinden, so möge er hier einen Platz einnehmen, und zwar in drei Sprachen, wie ihn die Polyglotte von Reineccius (Leipzig 1747. fol. S. 957.) liefert.

	Ἡ τοῦ ἁγίου Παύλου πρὸς Λαοδικέας ἐπιστολή.	**Epistola ad Laodicenses.**	Epistel S. Pauli an die Laodiceer.
1.	*Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διά Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῖς ἐν Λαοδικέᾳ ἀδελφοῖς.*	**Paulus Apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Iesum Christum, fratribus, qui estis Laodicea.**	Paulus, ein Apostel, nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum, den Brüdern zu Laodicea.
2.	*Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ὑμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*	**Gratia vobis et pax a Deo patre et domino nostro Iesu Christo.**	Gnade sey mit euch und Friede von Gott, dem Vater und unserm Herrn Jesu Christo.
3.	*Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου τῷ Χριστῷ πάντοτε ἐν ταῖς προσευχαῖς μου, ὅτι ἐμμένοντες καὶ προσκαρτεροῦντες ὑμεῖς ἐστε ἐπ' ἔργων καλῶν προσδεχόμενοι τὴν ἐπαγγελίαν ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.*	**Gratias ago Christo per omnem orationem meam, quod permanentes estis et perseverantes in operibus bonis, promissionem exspectantes in die iudicii.**	Ich danke dem Herrn Jesu Christo in alle meinem Gebete, daß ihr standhaftig seyd, und beharret in guten Werken, und erwartet die Verheißung am Tage des Gerichts.

4.	Καὶ μὴ ταράξωσιν ὑμᾶς ματαιολογίαι τινῶν τῶν ὑποκρινομένων την ἀλήθειαν τοῦ διαστρέψαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου τοῦ εὐαγγελισθέντος ἀπ' ἐμοῦ.	Neque disturbent vos quorundam vaniloquia insimulantium veritatem, ut vos avertant a veritate Evangelii, quod a me praedicatur.	Lasset euch nicht erschrecken etlicher unnütze Geschwätze, die sich unter dem Scheine der Wahrheit unterstehen, euch abwendig zu machen von der Wahrheit des Evangelii, welches von mir gepredigt wird.
5.	Νῦν δὲ ποιήσει ὁ θεός, ἵνα πάντες οἱ ἐξ ἐμοῦ εἰσιν ἐπὶ τὴν τελειότητα τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου φέρωνται τοῦ ποιῆσαι τὴν χρηστότητα τῶν ἔργων, ἃ πρέπει τῇ σωτηρίᾳ τῆς ζωῆς αἰωνίου.	Et nunc faciet Deus, ut, qui sunt ex me, perveniant ad perfectum veritatis Evangelii, sint deservientes, et benignitatem operum facientes, quae sunt salutis vitae aeternae.	Nun aber wird Gott geben, daß diejenigen, so aus mir sind, zur Vollkommenheit der evangelischen Wahrheit recht dienen mögen, und thun die besten Werke, die der ewigen Seligkeit gebüren.
6.	Καὶ νῦν φανεροὶ ἐγένοντο οἱ δεσμοί μου ἐν οἷς δέσμιός εἰμι ἐν Χριστῷ, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι.	Et nunc palam sunt vincula mea, quae patior in Christo, in quibus laetor et gaudeo.	Von nun aber sind meine Bande offenbar, welche ich leide in Christo, derer ich mich von Herzen erfreue.
7.	Οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτο μοὶ ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν αἰώνιον, ὃ ἐγένετο διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος ἁγίου.	Scio enim quod hoc mihi est ad salutem perpetuam, quod ipsum factum est ex orationibus vestris administrante spiritu sancto.	Denn ich weiß, daß mir solches gereichet zum ewigen Heil, welches geschieht durch euer Gebet und durch Hülfe und Beistand des heiligen Geistes.
8.	Εἴτε διὰ ζωῆς, εἴτε διὰ θανάτου, ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός, καὶ τὸ ἀποθανεῖν χαρά.	Sive per vitam sive per mortem, est mihi vivere vita in Christo, et mori gaudium.	Es sey im Leben oder im Tode, so ist Christus mein Leben und Sterben meine Freude.
9.	Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν, ἐν ὑμῖν ποιήσει τὸ ἔλεος αὐτοῦ μεθ' ὑμῶν, ἵνα τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες σύμψυχοι τὸ αὐτὸ φρονῆτε.	Et ipse dominus noster in vobis faciet misericordiam suam, ut eandem dilectionem habeatis, et sitis unanimes.	Und der Herr selbst in euch wird euch Gnade verleihen, daß ihr einerlei Liebe unter einander habt, und in einem Sinne einmüthig bleibet.
10.	Διὰ τοῦτο, ἀγαπητοί, καθὼς ἠκούσατε τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, οὕτως φρονεῖτε, καὶ ποιεῖτε ἐν φόβῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔσται ὑμῖν ζωὴ αἰώνιος.	Ergo, dilectissimi, ut audistis praesentiam domini, ita sentite et facite in timore domini et erit vobis vita in aeternum.	Derowegen, Allerliebsten, wie ihr des Herrn Zukunft gehört habt, also denkt und thut auch in der Furcht Gottes, so werdet ihr das ewige Leben überkommen.
11.	Ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν.	Est enim Deus, qui operatur in vobis.	Denn Gott ists der in euch wirket.

12. Πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν, καὶ διαλογισμῶν.	Et facite sine peccato, quaecunque facitis.	Und das alles, was ihr thut, das thut ohne Sünde.
13. Καὶ τὸ λοιπόν, ἀγαπητοί, χαίρετε ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὁρᾶτε, καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης αἰσχροῦ κέρδους πλεονεξίας.	Et quod optimum est, dilectissimi, gaudete in domino Iesu Christo, et cavete omnes sordes in omni lucro.	Und das, das Beste und Vornehmste ist, ihr Allerliebsten, freuet euch im Herrn Jesu Christo, und hütet euch vor aller Unreinigkeit des Geizes.
14. Πάντα τὰ αἰτήματα ὑμῶν παῤῥησίᾳ γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν, καὶ φέβαιοι γίνεσθε ἐν νοΐ τοῦ Χριστοῦ.	Omnes petitiones vestrae sint palam apud Deum et estote firmi in sensu Christi.	Alle eure Bitten und Anliegen lasset vor Gott kund werden, und stehet vest in dem Sinn und Meinung Christi.
15. Καὶ τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα ἁγνά, ὅσα δίκαια, ὅσα προσφιλῆ, ταῦτα πράσσετε.	Et quae integra, et vera et pudica et casta et iusta et amabilia sunt facite.	Aller Dinge aber was wahrhaftig, ehrbar, keusch, züchtig, gerecht, und jedermann lieb und angenehm ist, das thut.
16. Καὶ ἃ ἠκούσατε, καὶ παρελάβετε ἐν καρδίαις ὑμῶν κατέχετε, καὶ ἔσται ὑμῖν εἰρήνη.	Et quae audiistis et accepistis, et corde retinete, et erit vobis pax.	Und was ihr gehört und empfangen habt, das behaltet in eurem Herzen, so werdet ihr Friede haben.
17. Ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ.	Salutate omnes fratres in osculo sancto.	Grüßet alle Brüder mit dem heiligen Kuß.
18. Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἅγιοι πάντες.	Salutant vos omnes sancti.	Es grüßen euch alle Heiligen.
19. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πνεύματος ὑμῶν. Ἀμήν.	Gratia Domini nostri Iesu Christi cum spiritu vestro. Amen.	Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sey mit eurem Geiste. Amen.
20. Ποιήσατε ἵνα ἡ ἐπιστολὴ καὶ ἐν τῇ Κολοσσάων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Κολοσσῶν, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.	Facite hanc epistolam legi Colossensibus et eam, quae est Colossensium vobis.	Schaffet, daß die Epistel auch in der Gemeinde zu Kolossen gelesen werde, und daß ihr die an die Kolosser auch leset.
Πρὸς Λαοδικέας ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχικοῦ καὶ Ὀνησίμου.	Ad Laodicenses scripta fuit e Roma per Tychicum et Onesimum.	

Diesem apocryphischen Machwerk sieht man es recht deutlich an, daß es größtentheils aus Stellen des Briefs an die Philipper zusammengelesen ist. Da es aber gewiß sehr früh angefertigt ward, so sieht man z. B. aus V. 20, wie verbreitet die Meinung war, daß man Kol. 4, 16 an einen Brief denken müsse, den

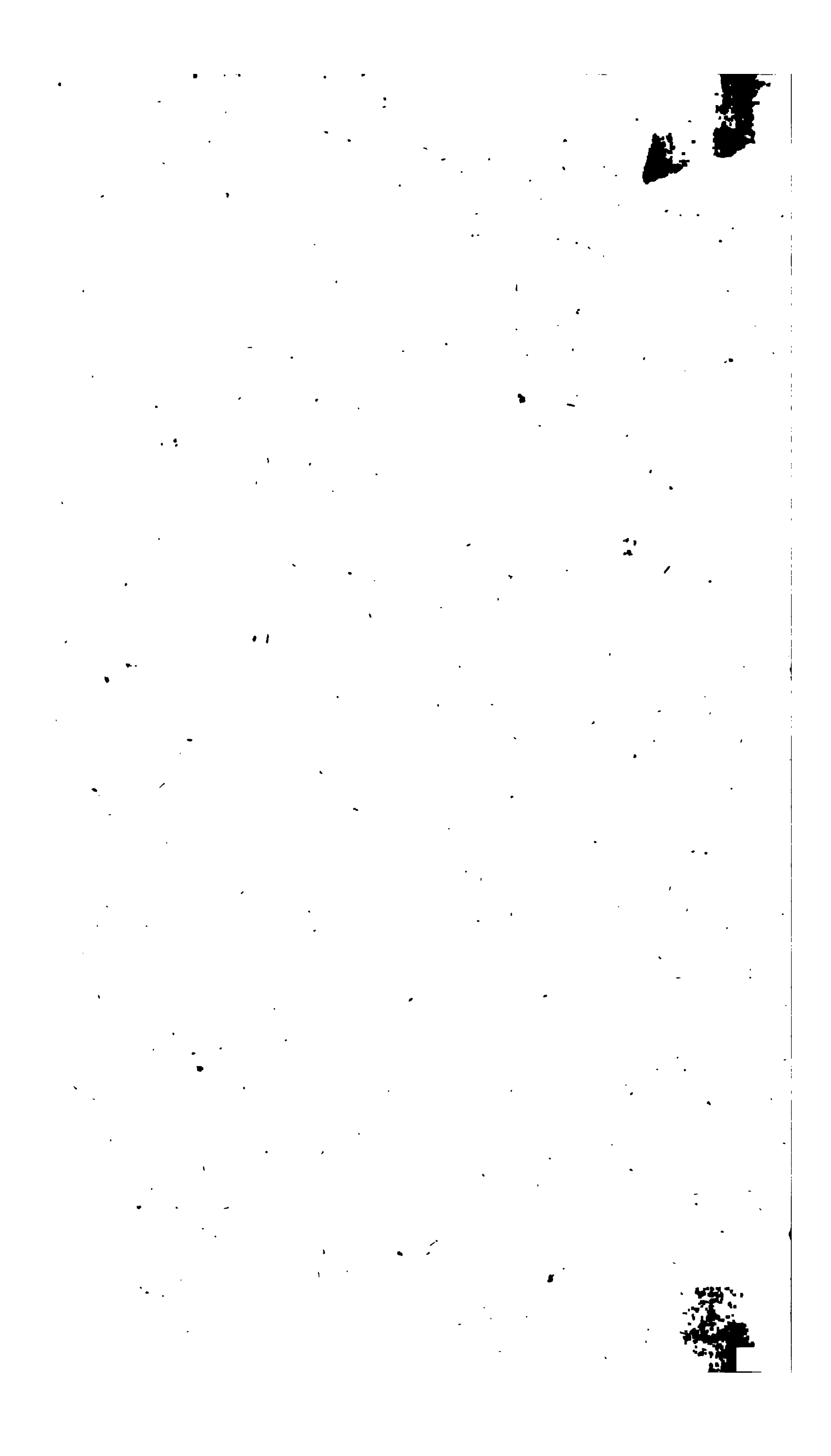
Paulus wirklich geschrieben habe, nicht aber an einen solchen, der von Laodicea aus an ihn geschrieben worden sey. Auch das dürfte man aus diesem Apocryphon schließen können, daß der Brief, nach Laodicea geschrieben, in einem ziemlich hohen Ansehen gestanden haben müsse, weil sonst wohl niemand auf den Gedanken gekommen seyn würde, ein erdichtetes Schreiben zu substituiren.

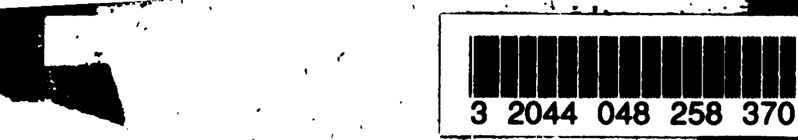
Berichtigungen.

S. 60 Z. 16 lies fixe st. freie
— 72 — 17 — innige st. einige
— 114 — 1 v. u. l. inniger st. einiger.
— 119 — 3 l. womit st. wovon.
— 178 — 4 l. nun st. nur
— 179 — 9 l. innige st. einige
— 202 — 11 l. nur st. und
— 210 — 5 v. u. ist Ja zu streichen.

Halle,

gedruckt in der Gebauerschen Buchdruckerei.




3 2044 048 258 370

